felsefelogos

diyalektik ve yöntem

domenico losurdo • lenin'de devrim kuramı
ve parti kuramı: 100 yıl sonra ne yapmalı
uluğ nutku • "feuerbach üzerine tezler"in yazılışı: marx'ın
ve engels'in metinlerinin karşılaştırılması
viktor wallis • ekolojik sosyalizme doğru
bora erdağı • "diyalektiğin dansı"nın metodoloji
tartışmalarına katkısı
sema ülper • kant'ta yöntem sorunu olarak eleştiri süreci
onur bilge kula • ernst bloch: aristotelesçi sol: düşünsel geçişimler
ve çok seslilik ve "kültür çevresi"
doğan göçmen • kartezyen şüphecilik ve humecu bilinemezcilik
bağlamında adam smith'in epistemolojisi

35-36
2008/1-2

felsefelogos • diyalektik ve yöntem

2008/1-2
35-36

felsefelogos
Üç ayda bir çıkan ortak kitap
Yıl 11 • Sayı 35-36 • Eylül
Fesatoder Yayınları
İstanbul
Tel: (532) 5063541
e-mail: felsefelogos@gmail.com
www.felsefelogos.com & www.fesatoder.com

Genel Yayın Yönetmeni: Sinan Özbek
e-mail: ss.ozbek@ttmail.com
Yayın Kurulu: Uluğ Nutku, Sinan Özbek, Fehmi Ünsalan, Tanzer Yakar, Bora Erdağı, Sema Ülper, Doğan Göçmen, Taner Yelkenci, Sevinç Türkmen, Aras Ergüneş, Yavuz Adugit, Engin Delice, Thomas Geisen, Jörg Nowak

Danışma Kurulu
(alfabetik sırayla)
Prof. Dr. Saffet Babür
Prof. Dr. Betül Çotuksöken
Prof. Dr. Alex Demirovic
Doç. Dr. Atilla Erdemli
Prof. Dr. Frigga Haug
Prof. Dr. W. Fritz Haug
Prof. Dr. Onur Bilge Kula
Prof. Dr. Beno Kuryel
Prof. Dr. Domenico Losurdo
Doç. Dr. Mehmet Okyayuz
Prof. Dr. Harun Tepe
Doç. Dr. Nilgün Toker
Doç. Dr. Metin Toprak

Editoryal Sekreter & Baskı Öncesi Hazırlık: Fehmi Ünsalan
felsefelogos@gmail.com
Kapak Resmi: Alexander Rodtchenko: Stoffmusterrntwurf, 1924
Baskı: İdil Matbaacılık
Davutpaşa Emintaş Kazım Dinçol Caddesi, No: 19-20 Zeytinburnu/İstanbul
Tel:0212 674 66 78

felsefelogos hakemli yayındır.
The Philosopher's Index tarafından listelenmektedir.
felsefelogos'ta yayımlanan yazıların sorumluluğu yazarlarına aittir. Gönderilen yazıların yayımlanma kararı hakem raporalarına bağlıdır. Gönderilen yazılar iade edilmez. *felsefelogos* ile yazalar arasındaki iletişim internet üzerinden e-mail yoluyla gerçekleşir.

İçindekiler

Sunu
Engin Delice • Aristoteles'in diyalektik teorisinin kavramları 7
Çetin Veysal • Normal ve normal dışının diyalektiği 29
Savaş Ergül • Spinoza felsefesinde yöntemin işlevi 43
Sema Üper • Kant'ta yöntem sorunu olarak eleştiri süreci 57
Domenico Losurdo • Lenin'de devrim kuramı ve parti kuramı: 100 yıl sonra "ne yapmalı?" 65
Ersin Vedat Elgür • Diyalektik: düşünmenin gözü 71
Bora Erdağı • Diyalektiğin dansı'nın metodoloji tartışmalarına katkısı 93
Fatih Öztürk • Platon, diyalektik yöntem ve bilgi problemi üzerine 105
Kurtul Gülenç • Pre-sokratiklerden platon'a mitos, logos ve dialektik 117
Uluğ Nutku • "Feuerbach üzerine tezler"in yazılışı: marx'ın ve engels'in metinlerinin karşılaştırılması 139
Şahin Özçınar • Hegel'de özbilincin diyalektiği 147
Can Karaböcek • Hegel felsefesinde tek geçerli felsefi yöntem: betimleme 165
Victor Wallis • Ekolojik sosyalizme doğru 177
Onur Bilge Kula • Ernst bloch "aristotelesçi sol": düşünsel geçişimler ve çok-seslilik ve "kültür çevresi" 196
Ateş Uslu • Antisemitizmin teorisi ve pratiği: fransa örneği (xıx. yüzyıl) 231
Doğan Göçmen • Kartezyen şüphecilik ve humecu bilinemezcilik bağlamında adam smith'in sağduyu epistemolojisi 251
Yıldız Karagöz Yeke • Hannah arendt: siyaset ve demokraside ilkselе dönüş 273
Yavuz Adugit • Albert camus: bir yük olarak özgürlük 297
Etkinliker 319
Kitap / eleştiri 341
Özetler 366

Sunu

felsefelogos tam on bir yıl önce yayın hayatına başladı. İlk sayımızı İzmir'de yayın faaliyetini sürdüren Etki Yayınları'ndan çıktı. İkincisi de. Etki Yayınları ile anlaşmamız sınırlıydı. Etki Yayınları bu kısa sürede bütün sözlerine sadık davrandı, yayımcılığın etik ilkelerini asla çiğnemedi. Amacımız biran önce dergimizi İstanbul'da çıkarmaktı. Bulut Yayınları'nın kurulması bu süreci hızlandırdı ve yayın serüvenimiz Bulut Yayınları ile devam etti. Zamanla çocuk kitaplarına yönelmesi, bu yayıneviyle yollarımızı ayırmayı da zorunlu hale getirdi. Bir müddettir bunun hazırlığı içindeydik.

***

felsefelogos'un yazarları dernek kurarak çalışmalarına yeni bir boyut kattılar. Felsefe ve Sosyal Araştırmalar Topluluğu Derneği (Fesatoder) çeşitli etkinliklerinin yanı sıra derginin yayımlanmasını da üslenecek. Bu sayımızdan itibaren dergimiz Fesatoder'in katkısıyla yayımlanacak. Bu gelişme bize yani olanaklar veriyor. İlkin fark ettiğiniz gibi dergimizin yayın kurulu yenilendi. Yeni yayın kurulumuz dergi için bir fiil çalışan isimlerden oluşuyor. Derginin daha etkin hele gelmesi isimleri kâğıt üzerinde duran değil, aksine dergi için uğraş veren bir yayın kurulu oluşmasıyla doğrudan ilişkili. Dolayısıyla hareketli bir yayın kurulu oluşturduk. Bu, pratik olarak yayın kuruluna katılmaların ve çıkmaların olacağı anlamına geliyor. Burada ölçümüz yayın çizgimize uygunluk ve birlikte iş yapma isteği olacak. Yayın ve danışma kurulunda yurtdışından düşünürlere de yer vermeyeözen gösterdik. Burada görev alan düşünürler hem yazılarıyla hem de önerileriyle ***felsefelogos***'a katkı sunan, ***felsefelogos*** için düşünen insanlar. Onlarla bir gönüldeşliğimiz, yol arkadaşlığımız var...

***

Yayın hayatına başladığımızda artık felsefenin eskisi kadar sınırlı insanın etkinliği olmadığını vurguluyorduk. Artık Türkiye'de felsefe dergisi çıkarmanın her görüşten felsefecinin bir araya gelmesiyle oluşturulan seçkiler şeklinde olamayacağına işaret ediyorduk. Zaman bu görüşümüz doğrultusunda aktı. Artık birbirlerine yakın felsefe görüşüne sahip insanlar aynı dergilerde yazma eğilimindeler. Bu, giderek daha da belirgin hale gelecek. Bir kısm felsefeci de hâlâ her dergide görünme çabasında. Birincisi ne kadar doğru ve felsefenin gelişimine hız katan bir tutumsa, ikincisi bir o kadar verimsizdir. Bu tespitleri

sürekli göz önünde tutan ***felsefelogos*** bu geçen süre içinde önemli oranda bir çevre dergisi olmayı başardı. Bu, ilk günden beri umudumuz ve hedefimizdi. Şimdi ***felsefelogos***'u kendi felsefe etkinliğinin ayrılmaz bir parçası olarak kavrayan genç bir felsefeci kuşağı var. Artık hedefimiz bu çevrenin ilişkilerin daha sıklaşması, yeni isimlerin bu çevreye eklemlenmesi ve bu çevreyle birlikte yeni felsefecilerin yetişmesidir. Yine bu süre içinde ***felsefelogos*** yurtdışmda da tanınan ve yurtdışından felsefecilerin yazılarını yayımlamak için seçtikleri bir organ haline geldi. Kuşkusuz bu da önemli bir başarıdır. Ancak her şeye rağmen yolun başındayız. Bu bir tevatür değil. Derginin kurumsallaşması gerekiyor. Önümüzdeki yıllarda bunu muhakkak başaracağız...

***

Hızla halletmemiz gereken bir konu derginin dağıtımın yeniden düzenlemek. Bunu üç ayak üzerine oturtmamız gerekiyor. İlk olarak, yeniden bir abonelik kampanyası açıp, Batılı ülkelerdeki yaşlılı örneklerin başarmış olduğunu talep etmek. Yani sürekli okuyucuların sayısını artırıp bizzat adreslerine teslim edilmesini sağlamak. İkinci olarak her üniversitede, özellikle felsefe bölümü bulunanlarda elden satış ağı kurmak. Bu ikincisi bizim için son derece önemli. Bu bir çağrı olarak da kavranmalı, değerli dostlarımız, meslektaşlarımız derginin dağıtımı için harekete geçmeli. Son olarak merkezi kitapçılarda derginin satışının sağlanması...

***

Bu yeni dönemeçte yoğun bir dayanışmaya ihtiyacımız var. Bu sürecin yerleşmesiyle Türkiye'nin tam manasıyla oturmuş bir felsefe dergisine kavuşacağını ummak, dahası görmek için her şey hazır...

S.Ö.

Aristoteles'in diyalektik teorisinin kavramları

Engin Delice

GİRİŞ

Aristoteles'in akıl yürütme formları konusundaki teorik tartışmaları, çoğu araştırmacı tarafından, "modern mantık bilimi"nin koşullandırmasına göre okunduğuna tanık olunabilir. Bu okumaya göre, Aristoteles felsefi incelemelerini *sullogismos* (tasım / dedüksiyon) figürlerine göre yürütmekte; doğa araştırmalarını *epagôgê* (tümevarım / indüksiyon) metoduna uygun olarak yürütmekte; araştırmaların sonucunu ya da "bilimsel bilgi"yi *apódeiksis* (tanıtlama / demonstrasyon) formuna uygun olarak oluşturmaktadır. Oysa Aristoteles'in bilgi teorisi hakkındaki bir şablona dönüşmüş bu genellemeci bakış, diyalektik kavramına yer vermediği gibi, Aristoteles'in felsefi uslamlaması içindeki diyalektik metodun işlevini de görmezden gelir. Her ne kadar Aristoteles'in tartışmaları içinde *diyalektikos* kavramı bir teori olduğu konusunda açık bir yargıyı olanaklı kılmıyorsa da, yine de onun hakkındaki belirsizlikler *sullogismos*'tan ("dedüksiyon" ya da "tasım" olarak çevrilenden) daha fazla değildir. Buna rağmen, "modern mantık" çalışmalarının etkisi altında okunan Aristoteles'in *Organon*'unda, *sullogismos* tartışmaları tamamlanmış bir mantık teorisi olarak öne çıkartılırken, diyalektik görmezden gelinir. Bununla birlikte, *sullogismos* teorisinin, onun mantık bilimi için yapmış olduğu temel bir keşif olarak ilan edilmesinin güçlü gerekçeleri varsa da, göz ardı edilemez olan Aristoteles'in mantığının bir yanını analitik oluştururken diğer yanının da diyalektiğin oluşturduğudur. Ayrıca, *sullogis-*

mos (tasımsal tanıt) teorisi, iki bağlamda diyalektik düşünme metodu ile doğrudan ilgilidir: 1- Aristoteles'in tasımsal tanıt teorisinin kaynağında diyalektik düşünme metodu, özelikle de Sokrates'in *kavram felsefesi* ve Platon'un *bölme metodu*, vardır. 2- Aristoteles'in araştırmalarındaki akıl yürütmeleri mantık kitaplarında gösterilen geçerli tasım figürlerine göre değil, kendi tanımladığı diyalektiğin kavramlarına göredir. Diyalektik düşünme metodu Aristoteles'in araştırmalarında, özellikle de etik, bilim ve metafizik kitaplarında uyguladığı bir metottur. Bu bağlamda da Aristoteles Platon'un varsaydığı[1] türden bir diyalektikçidir. Böylesine bir belirleme ya felsefe tarihi metinleri tarafından yanlışlanmaktadır ya da tersine, bu yaklaşım birçok felsefe tarihi metinini yanlışlamaktadır. Bir yandan geçerli uslamlamaların koşullarının bilgisi olan *sullogismos*[2] (tasımsal tanıt) teorisini hazırlayan, diğer yandan bilimsel kesinliği sağlayan 'tanıtlama' teorisinin ilkelerini sağlayan uslamlama formu, aynı zamanda, doğa bilimleri ve etik problemlerinin tartışılmasında olduğu kadar *Metafizik*'teki araştırmalarının da mantıksal bakışını ve metodunu oluşturan Aristoteles'in kendisine ait "yeni" *diyalektik teori*'dir. Oysa Aristoteles'in uslamlama metodunun niteliği hakkındaki kabul, onun mantık hakkındaki çözümlemelerinin baskısı altında tutulduğu için, diyalektiğin Platon sonrası bu gelişim aşaması görünmez kılınmaktadır.

Diyalektiğin tarihi açısından bakıldığında, Platon diyalektiği bilgiyi olanaklı kılan bir akıl yürütme metodu olarak açıklamış ve uygulamışsa da, diyalektiği bir teori düzeyine çıkartan Aristoteles'in diyalektik metoda kattığı terimler ve bu terimlere uygun diyalektiği kendi "bilimsel" araştırma metodu olarak uygulamasıdır. Aristoteles'in katkısı terminolojik belirleme ile sınırlı değildir; onun katkısı, aynı zamanda, diyalektiğin tanım ve işlevi ile de ilgilidir. Aristoteles'in diyalektiğinin terminolojisini kadar, diyalektiğin onun için ne türden bir

---

[1] Platon, *Devlet*, çev. M. A. Cimcoz S. Eyüboğlu (İstanbul: Remzi Yayınları, 1988), 484 d, 534 a-b.

[2] *Sullogismos* terimi Princeton University Press edisyonunda "deduction"; Loeb Classical Library ve Random House edisyonunda "reasoning" olarak çevrilmiştir. Sözcük, Aristoteles'in eserlerinin Türkçeye yapılan çevirilerinde ve Türkçe mantık kitaplarında "tasım" olarak çevrilir; bu çeviri "deduction"un bağlamına uygundur. Dedüksiyon ya da tasımda vurgu "çıkarım" sözcüğünedir. Bu kabul Aristoteles'in *sullogismos* teorisini bir türden çıkarım mantığı olarak yorumlanmasına yol açmıştır. Burada bu yorumun doğruluğu-yanlışlığı tartışmasına girmeden şu kadarı vurgulanabilir ki, *sullogismos* teorisinde Aristoteles'in göz önüne aldığı akıl yürütmelerin teknik niteliğidir. O, akıl yürütme formları arasında gördüğü ayrımların teknik formülü aracılığı ile yargı formları listesi yapar. Onun analitiğinde öne çıkardığı, yargı formlarının gerisindeki akıl yürütme tarzlarında savların ne türden temellendirildiğidir. Bu açıdan "tasım"da vurgu "çıkarım"a değil de, savın ya da sonuç önermenin temellendirilmesine yapıldığı varsayıldığında, *sullogismos* bir "tanıt" kuramı olur. James Duerlinger "*süllogismos*'u syllogism olarak ya da belki de sylogistik kanıt (syllogistic proof) olarak" çevrilmesini önerir. *James Duerlinger, "Sullogismos and Sullogizesqai in Aristotle's Organon," The American Journal of Philology 90, no. 3 (1969): 368.* "Kanıt" sözcüğü bilimsel etkinliğe ait olduğu; felsefe diline uygun düşünüldüğünde, "tanıt" ile yer değiştirmesi gerektiği kabul edildiğinde, *tasımsal tanıt* deyimi kabul edilir görünüyor. *Sullogismos*'un "tasımsal tanıt" olarak çevrilmesi, Aristoteles'in felsefi uslamlamasına olduğu kadar, felsefenin diline de uygundur. Felsefece bir akıl yürütmede savların temellendirilmesi iç içe sayısız tanıtlar ile olur. Aristoteles'in de açığa çıkardığı bu temellendirmeleri oluşturan tanıt formlarıdır. *Sullogismos* (tasımsal tanıt) bu savları temellendiren akıl yürütme ya da tanıt formlarının genel adıdır. Aristoteles'in aradığı ise, bu tanıt formları içinde zorunlu olarak doğru ve kesin bilgiyi veren formun hangisi olduğudur. Bu açıdan onun temellendirmek istediği *apódeiksis*'i (demonstrasyonu) Türkçede "tanıtlama" ile karşılamak uygun görünüyor; çünkü artık burada vurgu, açık kesin bilgi aracılığı ile tasım formuna uygun olan tanıtlama işini yapmayadır.

araştırma problemi olduğunu *Topikler* verirken, *Sofistik Çürütmeler* ve *Analitikler*, *Topikler*'in belirlemelerini destekler. Öyleyse bu eserlerin takip edilmesi Aristoteles'in diyalektiğinin ne olduğunu, işlevini; bununla birlikte onun çözümlemelerinin ve belirlemelerinin diyalektiğin tarihi ile ilişkisini, bu tarihe katkısını ya da kavrama ilişkin onun eleştirel değerlendirmelerinin diyalektik düşüncenin gelişimi konusunda neden olduğu olası erozyonu anlamayı sağlayacaktır.

Bu metinde, ben de J. D. G. Evans'ın da belirttiği gibi (1978), Aristoteles'in diyalektik hakkında bir teori geliştirdiğini varsaymaktayım. Bunun yanı sıra, Aristoteles'in diyalektik hakkındaki belirlemelerini sadece kavramsal düzeydeki bir katkı ile sınırlı görmeyip, daha fazla olarak, Enrico Berti ile birlikte, Aristoteles'in diyalektiği bilimsel incelemelerinde bir araştırma metodu olarak uygulamakta olduğunu varsaymaktayım. Onun teorisi, *Topikler*'de başlayan terminolojik hazırlık, *Organon*'un diğer kitapları ile etik kitaplarından geçerek *Metafizik*'te olgunluğuna ulaşır. Bu nedenle Aristoteles'in düşünsel gelişimi süreci açısından bakıldığında Berti'nin tersine (1996), Terence H Irwin (2002) ile birlikte, Aristoteles'in diyalektik hakkındaki düşüncesinin gelişmeci bir süreç izlediğini varsaymaktayım. Ancak benim yaklaşımım, sözü edilen bu araştırmacılardan farklı olarak, Aristoteles'in diyalektiğe ilişkin düşünsel tutumu, diyalektik teorisinin *kavram*larının belirlemesinden düşünsel soruşturmalarındaki *uygulamaya* doğru bir *gelişim* gösterdiğini varsaymaktadır. Bu gelişim sürecini en iyi biçimde, *Topikler*'deki öğretmen Aristoteles ile *Metafizik*'teki filozof Aristoteles ayrımı gösterir.

Buradaki çalışmanın gerisindeki genel kabul, Aristoteles'in diyalektik teorisini, kavram olarak diyalektiğe ilişkin belirlemelerinden kendisinin uyguladığı araştırma metodu olarak diyalektiğe doğru bir gelişim sergilediğidir. Ancak, bütün bu varsayımları tartışmamın zeminine alıyor olsam da, bu metinde sadece öğretmen Aristoteles'in diyalektik metodun içerik ve işlevine ilişkin belirlemelerini; diyalektik uslamlamanın formu ve bunu diğer uslamlama formlarından ayıran niteliklere ilişkin belirlemelerini; her biri diyalektik metodun kurucu öğeleri olan terimler listesi ile diyalektiğin malzemesine ilişkin tartışmalarını önen çıkarmayı deneyeceğim.

Bu çözümlemede kaynakça olarak Aristoteles'in *Topikler*'deki I. Kitabını merkeze alacağım. Diyalektiğin teorik kavramlarını öne çıkarmayı amaçladığım için, *Topikler*'in VIII. Kitabını, diyalektiğin pratik kullanımına ilişkin kurallar alanı olarak belirleyip buradaki tartışmaya almayacağım. Bununla birlikte, genel kaynakça *Sofistik Çürütmeler*'in de dahil olduğu *Organon*'dur.

1. TOPİK I. KİTAPTA TARTIŞILAN DİYALEKTİĞİN İŞLEVİ

Mantık, doğru düşünmenin kurallarının bilgisi olarak alındığında, Aristoteles'in *Topikler*'deki diyalektiğe ilişkin yaptığı tartışma, onun mantığının ana işlevini verir. Çünkü *Topiker* geçerli akıl yürütmenin koşulları hakkındaki bir tartışmadır ve diyalektiğin bu geçerliliği nasıl sağladığı (I. Kitap) ve diyalektik bir tartışmada uyulması gereken kuralların neler olduğuna ilişkin (VIII. Kitap) bir tartışmadır. *Sullogismos* teorisini "çıkarım mantığı"na indirgeyen bir yaklaşım, Aristote-

les'in analitiğinin (ya da "mantığının") diyalektiğe olan borcuna ilgisiz kalmaktadır. Bu ilgisizlik, ilk olarak, diyalektiği analitiğin kaynağı; ikinci olarak da, diyalektiğin kurallarının bilgisini, tıpkı analitik gibi, doğru bilginin geçerlilik koşullarının bilgisi olarak görülmesi ile aşılabilir. Diyalektiğin ilkelerini, probleme ilişkin akıl yürütmenin ve dile getirmenin 'koşularının bilgisi' olarak görmek, onu, analitik gibi, bir *metot bilgisi*ne ya da *metodoloji*ye dönüştürür. Bu metot, öğretmen Aristoteles'in tartışmalarında, *akıl yürütmenin metodu*'dur. Metodun bir akıl yürütme işlemi olması, Aristoteles'i, Sokrates ve Platon'un tartışmalarındaki kavramdan kavrama geçen akıl yürütme metodunun tanım ve işlevine bağlar.

Diyalektiğin bir metot olarak ele alınması, Aristoteles'in çalışmalarında değişmeyen bir yorumdur. *Retorik*'te diyalektiğin (bu arada retoriğin de) "genel bilgi alanı" içinde ve "belli bir bilime ait olmayan" şeylerle ilgilendiği söylenirken[3], vurgulanan diyalektiğin bilimler için bir metot olduğudur; diyalektik bir "kanıt sağlama yetisidir".[4] Diyalektiğin bir metot olması büyük ölçüde değişmez bir yargıysa da, bu metodun tanım ve işlevi konusunda Aristoteles'in kararlı olduğuna tanık olmak zordur.

Topikler'deki açılış sorunu, bilimsel bilgi için bir metot arayışıdır ve bir akıl yürütme metodu olarak diyalektik metodun bilimsel bilgisi için kesin doğruluk koşulunu sağlayıp sağlayamayacağıdır. Bu nedenle *Topikler*'de diyalektiğin niteliğinin 'akıl yürütme' (I. Kitap) ve 'tartışma' (VIII. Kitap ve *Sofistik Çürütmeler*) metodu olarak belirlerken, diyalektiğin 'bilim bilgisi' ya da 'bilimsel bilgiye ulaşmak için geçerli bir metot' olup olmadığı anlaşılmaya çalışılır. Bu soruna ilişkin çözümleme tamamlanmış olmadığı gibi, Aristoteles'in bütün entelektüel gelişimi sürecine yayılmış görünmektedir. Ancak diyalektiğin bir akıl yürütme metodu olarak alınması, onun varsayılabilecek *diyalektik teorisi*nin temel niteliğini belirler; bu belirleme diyalektiğin bütün farklı uygulamaları içindeki ortak terimdir. *Topik* I.2'de bildirilene göre: (1) 'olası doğrulardan, genel kanılardan ya da varsayımlardan hareketle kurulan bir 'akıl yürütme' (*logismós*) formunda, (2) gündelik karşılaşmalarda (*enteuksis*) doğru-yanlış hakkında karar vermedeki akıl yürütmede işleminde ya da (3) bilimler için ilk ilkeleri keşfedip onu kendi doğru ilkelerine dayandıran akıl yürütme işleminde[5] uygulanan aynı akıl yürütme metodu olarak diyalektiktir. Bununla birlikte, diyalektik bir *soruşturma metodu* olarak işletilmesi kadar, diyalektik açıdan bir 'savı kurma' ya da 'çürütme' kurallarının bilgisi de diyalektiğin her koşulda bir akıl yürütme metodu olduğunu gösterir. Çünkü diyalektik, kendisine dayanılan 'öncüllerden hareketle' bir 'problem karşısında kendi ile çelişkiye düşmeden bir sav ortaya atabilme' ya da 'rakibin savını çürütebilme' tarzında uygulanan kuralı *'akıl yürütme'* (*logismós*) metodudur.[6] Burada *logismós*, mantıksal düşünmeye göndermede

---

[3] Aristotle, *Rhetoric*, der. Joathan Barnes, çev. W. R. Roberts, *The Complete Works of Aristotle* (UK: Princeton University Press, 1995), 1354a 3.
[4] A.g.e., 1356a 22-35.
[5] Aristotle, *Topics*, der. Joathan Barnes, çev. W. A. Pickard, *The Complete Works of Aristotle* (UK: Princeton University Press, 1995), 101a 35-01b 5.
[6] A.g.e., 100a 20-25.

bulunduğu için, Aristoteles'in doğrudan kavramsal akıl yürütme metoduna göndermede bulunduğu varsayılabilir.

Topikler'in ilk paragrafında Aristoteles amacının 'metot' (*methodos*) sorununu çözmek[7] olduğunu açıklıkla ortaya koyar. Bu nedenle onun kitaptaki temel amacı akıl yürütmede, bilimsel araştırmalarda ya da pratik sorunların tartışılmasında, epistemolojik bağlamda, kesinliği sağlayan metodu bulmaktır. *Topikler* I.1'de 'önerilen herhangi bir problem hakkında bir sonuç oluşturma olanağını sağlayacak bir metodun' bulunmasını önerdiğinde, Aristoteles'in örneğini verdiği metodun diyalektik olduğu açıktır. Buna göre: "İncelememizin (*pragmateia*) amacı, bize sunulan herhangi bir problem (*problema*) hakkında kabul edilir kanılara (*endokson*) dayanarak uslamlayabilmenin (*sullogiszestai*) ve bir de bir argüman ileri sürdüğümüzde kendimizi ona karşı/uyumsuz (*hupenantion*) herhangi bir şey söylemekten alıkoyacak bir araştırmanın metodunu (*metodon*) bulmaktır."[8]

Aristoteles yorumcuları, onun diyalektiğinin tanımını *Topik* I'in bu ilk pasajında bulur. Bu pasajda tanımlanan metodun diyalektik olduğu konusunda Aristoteles herhangi bir şey bildirmezse de, bu pasajda verilenin diyalektiğin tanımı olduğunu düşünmek için *Topikler* I. 10 güçlü bir kanıt sağlar. Burada *diyalektik önerme*'nin tanımı verilirken, I.1'deki *endóksa*'nın tanımındaki aynı cümleler tekrar eder: Pasaja göre "diyalektik önerme", çoğunluğa ya da en saygın olanlara ya da bilgelere ya da bunların içinden en tanınmış olanlara dayanarak oluşturulan 'soru önermesi'dir.[9] Bu varsayımı *Sofistik Çürütmeler*'de onaylar.[10] Aristoteles bu pasajlarda ve bütün bir entelektüel gelişimi boyunca süren diyalektiğin iki niteliğini onaylamaktadır: (1) Diyalektik, *endóksa*'lardan –yani mevcut düşünceler listesinden ve soru önermelerinden- hareketle kurulan bir uslamlamadır; bu uslamlama aracılığı ile ileri sürülen problemlerin çözüldüğü, sonuç olarak oluşturulan savın tanıtlandığı bir metottur. (2) Diğer yandan ise diyalektik, yine aynı öncüller ile çelişmeden akıl yürüterek soruların yanıtlandığı bir metodu içermektedir.

Bu pasaja göre, (1) kanılardan (*endóksa*) hareket ederek (2) akıl yürütmede bulunmak, bunu yaparken de (3) ileriye sürülen sav ile çelişkiye düşmemek, Aristoteles'in diyalektik teorisinin merkezi işlevini oluşturur. Bu paragraf, *Topikler* için olduğu kadar, Aristoteles'in sonraki tartışmaları için de önemli bir sözlüğü içermektedir.[11] Paragrafın daha da önemli yanı, o güne kadar diyalektik

---

[7] "Platon, 'metot' terimini kullanan ilk filozof olarak görülebilir. Aristoteles ise ona ilk teknik anlamı yükleyen kişidir. İlk filozoflar 'yol' (hodos), 'akıl' (logos), 'tarz' (tropos), 'ele alış biçimi' (pragmateia), 'sanat' (techne) gibi gerçek terimler kullanmışlardır. Platon ve Aristoteles de bu terimleri 'metot', 'sonraki yol' (methodos) ile beraber ya da onların yerine kullanmışlardır. Aristoteles ve Platon felsefi metotları açıklamak için sanattaki metotlar da dahil olmak üzere matematiksel ve tıbbi metotları ima etmişlerdir. Onların metot anlayışı (kavramı) sanat ve bilimdeki metotların gelişmesinden etkilenmiştir". Richard McKeon, "Philosophy and the Development of Scientific Methods," *Journal of the History of Ideas* 27, no. 1 (1966): 5.

[8] Aristotle, *Topics*, 100a 18-21.

[9] A.g.e., 104a 5-10. Benzeri yaklaşım *Prior Analytics*, 24a 25'te de görülür.

[10] Aristotle, *Sophistical Refutations*, der. Joathan Barnes, çev. W. A. Pickard, *The Complete Works of Aristotle* (UK: Princeton University Press, 1995), 183a 37.

[11] Aristoteles "oldukça zengin bir teknik terimler sözlüğü geleneğinden" beslenir ve hatta kendi ilgisinin teorik gücünü buralardan alır. "Bununla birlikte o devamlı bu devraldığı mirası buyruğuna

metodun içeriğinde olmayan '*endóksa*', 'akıl yürütme', 'tasımsal tanıt' (*süllogismos*), 'tanıtlama' (*apódeiksis*) gibi terimleri eklemektedir. Daha sonraki paragraflarda dile getirilenlerle diyalektik metodun içeriği "yeni" kavramlarla zenginleşmiştir. Ancak Aristoteles bu terminolojik katkıları aracılığı ile metodun teknik yapısını yeniden yorumlama hakkını da edinmiş olmaktadır. O, bu kavramsal katkıları aracılığı ile diyalektik metodu kendi tanımlamalarının baskısı altına alır ve diyalektiğe karşı kimi zaman geliştirdiği olumsuzlayıcı eleştirilerden dolayı, diyalektiğin kabul edilirliğini zayıflatır. Kendisi de her zaman diyalektiğe mesafeli durmuştur. Onun *tasımsal tanıt* teorisi karşısında diyalektiği ihmal etmesi de eklenince, diyalektik kavramı Aristoteles'in düşünsel gelişimi içinde belirginliğini *Topikler*'deki gibi koruyamaz. Ancak daha şaşırtıcı olan, problem olarak diyalektiğin kuralları hakkındaki tartışmaları *Topikler*'den sonra yoğunluğunu yitirmişse de, akıl yürütmelerinde bir metot olarak araştırmalarındaki uygulanması kesintisiz sürmüştür.

2. DİYALEKTİK AKIL YÜRÜTMENİN FORMU

Aristoteles'in *Topikler*'deki incelemesinin önceliği "diyalektik tasımsal tanıtın" (*diyalektikos sullogismos*)[12] ne türden bir akıl yürütme olduğudur. Bunu kavramak için, 'tasımsal tanıtın (*sullogimos*) ne olduğunu ve onun farklı türlerinin ayrımlarının neler olduğunu'[13] anlamak için genel bir incelemede bulunur. Akıl yürütme formları tartışması ilk olarak burada açığa çıkar.

Aristoteles hiçbir ikna edici açıklama yapmadan diyalektiği bir *sullogismos* türü olarak, *dialektikos sullogismos* olarak, adlandırır. Sonra da, *dialektikos sullogismos*'u '*sullogismos*'dan hareketle çözümler. "Tasımsal tanıt (*sullogismos*) öyle bir argümandır (*logos*) ki, diğer bazı şeyler, kesin olarak belirlenenlerin aracılığıyla onlardan zorunlu olarak meydana gelir."[14] Dedüksiyon için benzeri tanım *Birinci Analitikler*'de de tekrar eder.[15] Tanım, *Sofistik Çürütmeler*'de netleşir: Tasımsal tanıt (*sullogismos*), sonucun "öncüllerden zorunlu olarak çık-

---

alır, bazen de zorla yeniden işler. Retorik'teki gibi. (...) Böylece önerilen herhangi bir problem hakkında sonuç çıkarma/tümdengelim kurmamıza olanak sağlayacak bir metodun bulunmasını önerdiğinde, o kasıtlı olarak iddia ediyor. O, Prior Analytics'in prosedürü (I. 30) için geniş bir alanı görüyor". Robin Smith, *Commentary, Topics I and VIII* (Oxford: Clarendon Pres, 1997), 41.

[12] Aristoteles'in *Dialektikos sullogismos* terimi İngilizce kaynaklarda "dialectical deduction" ya da "dialectical reasoning" olarak çevrilmektedir. "Sullogismos"un "deduction" ya da "reasoning" olarak çevrilmesi teknik bir sorun olarak durmuyor. Ancak Aristoteles'in 'tanıtlama' (*apódeiksis*) teorisi dikkate alındığında, tanıtlamada vurgunun, uslamlamadaki öncüllere mi yoksa sonuca mı yapıldığı konusunda bir soru, çeviri için seçilen sözcüklerin hassas bir sorunu tartışma konusu yapar. Bu nedenle *dialektikos sullogismos*'u 'diyalektik çıkarım' olarak okumak, *Analitikler*'i "çıkarım mantığı" olarak okuyan modern bir yaklaşımdır; 'diyalektik uslamlama' olarak okumak, *Topikler*'e uygun, ama *Organon*'un diğer bağlamlarından uzaklaşan bir okuma olacaktır. Bununla birlikte, diyalektiği Aristoteles'in bir akıl yürütme metodu olduğu kadar, onu özel türden bir tartışma metodu olarak da gördüğü dikkate alındığında, *dialektikos sullogismos*'u *diyalektik akıl yürütme*; akıl yürütme formları açısından da bire bir çevirisini 'diyalektik tasımsal tanıt' ifadesi ile karşılamak olanaklı görülüyor.

[13] Aristotle, *Topics*, 100a 22-24.

[14] A.g.e., 100a 25-26.

[15] Aristotle, *Prior Analytics*, der. Joathan Barnes, çev. A. J. Jenkinson, *The Complete Works of Aristotle* (UK: Princeton University Press, 1995), 24b 17-20.

tığı"[16] bir akıl yürütme formudur; bu formun kurucu kavramları kendinden hareket edilen öncül, bu öncül aracılığıyla doğrulanan sonuç önermeleridir. Burada önemli olan, sonradan *Analitikler*'in konusu olacak olan "terimler" değildir; buradaki tartışma konusu edilen terimleri olanaklı kılan tekniktir, yani yargı formunu olanaklı kılan akıl yürütme metodunun kendisidir.

Ancak Aristoteles *Topikler*'de düşünmenin metodu hakkında henüz düşüncesini kesinleştirmemiştir. *Topikler* 100a 25 – 101a 25'de *sullogismos* formlarını sıralarken, diyalektiği bir *sullogismos* türü olarak adlandırırken, aynı eserde 105a 10-11'de *sullogismos*, *epagoge* ile birlikte diyalektiğin türleri olarak sayılmaktadır. *Topikler* açısından bakıldığında, diyalektiğin türleri hakkındaki bu belirleme *Analitikler*'de korunmaktadır. Ancak Aristoteles'in *Topikler*'de söylediğine *Analitikler*'de hiç değinmemesinden dolayı, bu türden bir okuma indirgemeci bir okuma olarak yorumlanmasına yol açabilir. Yine de, *Analitikler*'in tartışmaları geçerli akıl yürütme formları hakkında bir araştırma olduğu varsayıldığında ve bu akıl yürütme formlarının tutarlı işlemesi için geçeli hareket ilkelerini, öncüllerini diyalektik aracılığı ile edinebildikleri göz önüne alındığında, *sullogismos* ve *epagoge* diyalektik düşünme metodunun türleridir. Ancak Aristoteles sonrası mantık çalışmaları, Aristoteles'in hareket noktasının keşfi problemini göz ardı edip sadece yargı formlarının, figürlerinin kendisi ile ilgilendiği için, *sullogismos*'un diyalektik ile ilişkisi ihmal edilmiştir.

Aristoteles'in *sullogismos* teorisinin bir "çıkarım mantığı" olarak adlandırılmasının nedeni akıl yürütmenin sadece hazır formlara indirgenmesidir. Burada temellendirmesi yapılmayacaksa da, şu varsayımı olası görünüyor: Aristoteles'in mantığı bir "çıkarım mantığı" olarak özetlenmesi, tamamıyla yeni dönem mantık çalışmalarının bir yorumudur. *Topikler*'de kullanılan *sullogismos* terimi *Analitikler*'deki anlama sahip değildir. Buna ek olarak, *Topikler*'de (örneğin I.1, VIII. 1.1'de) *sullogismos* teriminin yanı sıra bir de *sullogizesthai* terimi kullanılmaktadır.[17] Bunun dışında, Aristoteles'in tasımsal tanıt figürlerinde vurgunun öncüle mi yoksa sonuca mı yaptığı yönündeki bir çözümleme, *sullogismos*'un bir çıkarım mantığına indirgenemeyeceğini gösterebilir. Bu yöndeki tartışma, diyalektiğin tasımsal tanıt teorisi ile ilişkisini göstermesi bakımından önemlidir. Her şeyden önce Aristoteles'in yargı formları ile bu kadar ilgilenmesinin nedenini, onun hakkında konuşulan nesnenin bilgisini kesinlik derecesine çıkartan koşulları dilin olanakları içinde aramasından kaynaklıdır. O, Platon gibi ontolojik bir diyalektik yerine, tanımları kesinleştirilmiş sözcükler ve nesnesi ile doğru ilişki kurmayı olanaklı kılan bir gramer aracılığı ile ilerleyen bir akıl yürütmeyi bilimsel bir akıl yürütme metodu olarak temellendirmeye çalışıyor. Bu nedenle, bilimsel metodun dayanağı sonuç değil, öncül önermedir ki, diyalektiğin Aristoteles'teki bilimsel işlevi de tam da bu konuda ortaya çıkmaktadır. Akıl yürütmedeki önermeler zincirinde sonuç, öncül tarafından temellendirilir ve doğrulanır. Bu akıl yürütme öncülün doğruluk değeri problemi, sonuca göre daha önemlidir; sonuç, öncülün teknik sonucudur. Aristoteles, geçerli bir akıl

[16] Aristotle, *Sophistical Refutations*, 168a 22.

[17] Robin Smith'in sullogizesthai ve sullogismos terimlerini İngilizcedeki 'syllogize' ve 'syllogism' terimlerinin kaynağı olarak gösterdikten sonra, her iki terimin 'syllogism' olarak çevrilmesini, İngilizce çevirisinin yanlış yönlendirmesi olarak yorumlar. Smith, *Commentary*, 44.

yürütme zincirinde bu kavramsal bağın savın doğruluğu için önemini fark etmiştir. Bu açıdan o *Topikler*'de *sullogismos*'un formunu diyalektiğin de formu olarak kurgular. Ona göre diyalektiği eristik ve didişimci akıl yürütmelerinden farklı olarak, tıpkı *apódeiksis* gibi tutarlı bir akı yürütme formu yapan da onun bu *sullogismos* formudur. Öyleyse diyalektiğin bu formu, nesnesi hakkında geçerli bir yargıda bulunabilmesini sağlamaktadır.

Aristoteles'in *Topikler*'de ya da *Organon*'un diğer eserlerinde dilsel yargıların geçerliliğini çözümlemesine ilişkin yaptığı tartışmalar, nesnesine ilişkin *bilginin nasıl kurulduğu* ile ilgili olmaktan çok, nesneye ilişkin bir *yargının nasıl kurulduğu* ile ilgilidir. Bir anlamda Aristoteles, bilginin kaynağı ile değil, bilginin inşası ile ilgileniyor. Nasıl oluyor da aynı nesneye ilişkin birbiri ile çelişen yargılarda bulunulabiliyor? Aristoteles yanıtı 'tanım' ve 'kategori' teorisi aracılığı ile ve 'önermeler' teorisi bağlamında arar. Yargıyı geçerli kılan koşulların bilgisini arayışı, onu yargının formları tartışmasına götürür.

O, akıl yürütme formlarını *sullogismos* olarak adlandırsa da, onun aradığı *geçerli akıl yürütme* türünün hangisi olduğudur. Bu arayışını daha köklü olarak *Birinci Analitikler*'de sürdürecekse de, *Topikler*'de dört argüman türüne ilişkin kısa bir tartışma yapar: Tanıtlama (*apódeiksis*), diyalektik tasımsal tanıt (*dialektikos sullogismos*), eristik tasımsal tanıt (*eristikhos sullogismos*) ve safsata/yanıltıcı tanıt (*paralogismos*[18]).[19] Aristoteles'i ilgilendiren *sullogismos* türü, *apódeiksis* ve *dialektikos sullogismos*'tur; çünkü diğer ikisine göre bunlar, geçerli ve tutarlı uslamlama türleridir. Aralarındaki ayrım ise malzemelerindedir. Akıl yürütmeler *endóksa* (olası önerme ya da kanılar)'dan başlarsa diyalektik; *arkhê*[20] (ilk ilkeler)'den başlarsa, *apódeiksis* olarak adlandırılır.

Aristoteles diyalektik ve tanıtlamayı (*apódeiksis*) doğru tasımsal tanıt formu olarak görürse de, bilimsel doğrulukları edinme bakımından bu iki argüman formunu aynı güçte görmez. Aristoteles'in öncüllerinin kesinliklerine göre yaptığı tasımsal tanıt (*sullogismos*) sıralamasında ya da uslamlama formlarının derecelendirilmesinde diyalektiği *apódeiksis* altında görme eğilimindedir; çünkü diyalektiğin öncülleri olan *endóksa*'lar zorunlu ve ilk doğrulara göre kesinliklerden yoksun oldukları için *doksa* derecesindedirler. Bu ayrıntı, onun diyalektik karşısındaki mesafeli duruşunu da belirler. Bu açıdan Aristoteles'in diyalektik hakkındaki en köklü belirlemesi ve onun diyalektiğe olan eleştirisi, diyalektiğin malzemesine ilişkindir; çünkü Aristoteles'in diyalektik için belirlediği malzeme, bir yandan diyalektik uslamlamanın niteliğini; diğer yandan metodun bilimsel uslamlama olan *apódeiksis*'in karşısındaki yetersizliğini verir. Burada iki uslam-

---

[18] Aristoteles argümanların bu sınıflandırmasını *Sofistik Çürütmeler*'de tartışmanın formları olarak dile getirir: Buna göre tartışmanın formları: Didaktik (konunun ilkelerinden hareketle uslamlamada bulunan tartışma formu), diyalektik (*endóksa*'lardan hareketle yapılan tartışma formu), sorgulayıcı (rakibin de kabul ettiği ve konusu hakkında sahip olduğu kesin bilgiden hareketle yapılan tartışma formu) ve didişimci (contentious) (bildik kabul edilmiş kanılardan –*endóksa*'lardan- hareket ediyormuş gibi görünse de gerçekte öyle olmayan tartışma formu) Aristotle, *Topics*, 164a 38-65b 12.

[19] A.g.e., 100a 25-b 25.

[20] Aarkhê: 'başlangıç', 'ilk neden', köken'; 'ilk ilke', 'element'; 'en yüksek güç', 'egemenlik', (politik) 'iktidar'. *Liddell and Scott's Greek-English Lexicon*, (Oxford Clarendon Pres, 1974).

lama türü arasındaki ayrım ve ilişkiyi tartışma konusu yapabilmek için diyalektiğin malzemesine bakmalıdır.

3. DİYALEKTİK AKIL YÜRÜTMENİN MALZEMESİ: ENDÓKSA

Aristoteles'in diyalektik teorisinin tanımı için merkezi kavramı *endóksa*'dır. Terim, bir yandan Aristoteles'in diyalektiğinin epistemolojik içeriğini verirken, diğer yandan diyalektik kavramının bütünüyle onun tasarımının egemenliğine girdiğini gösterir. Her ne kadar Aristoteles'in teorisi diyalektiği bir tasımsal tanıt formuna dönüştürüp onun mantıksal yönünü güçlendirerek özgün bir diyalektik teori ortaya koymaktaysa da, gerçekte, Platon'un metinlerinde, diyalogun doğasına uygun bir tarzda, zaten uygulanmakta olanı Aristoteles kavramsal bir formülleştirme ile sadeleştirmekten daha farklı bir şey yapmamaktadır. Yine de, diyalektik tarihi açısından bakıldığında, Aristoteles'in katkıları azımsanacak türden değildir. Özellikle de, onun diyalektik teorisinin özgün yanı olan *endóksa* terimi açısından bakıldığında.

Diyalektik uslamlama formunun malzemesi olarak *endoksos*[21] teriminin tanımı ve metot içindeki işlevi konusundaki Aristoteles'in belirlemeleri, yorumcuların farklı düşünmesine neden olmaktadır. Aristoteles'in *endóksa* terimini, diyalektik uslamlamalar için alınan öncül grubunun adı olarak kullandığı; bununla birlikte, terimin sözlük karşılığındaki 'ünlü', 'tanınmış' sıfatı ile de bu öncül önermeleri belirli bir gruptaki kişi ya da düşünce ile ilgisini kurarak sınırladığı açıktır. Öyleyse *endoksos* terimi, 'herkese ait genel kabullere' ya da 'uzmanların ortak varsayımlarına' ya da 'filozofların düşüncelerine', bunların da ya 'hepsine' ya da 'bazı ünlülerine' işaret eden bir simge terimdir. Bu açıdan bakıldığında, epistemolojik bağlamda, *endoksa* kesin doğru bilgi değildir. Böylece Aristoteles diyalektikçinin yöneleceği bilgilerin bütününü bir türden olası bilgiler alanına dönüştürmüş olmaktadır. Bu durumda da mevcut bilgilerin bütününü sanılar alanına dönüşmüş olmaktadır. Burada bir sorun görünmektedir: Mevcut bilgiler olası bilgi alanıysa, diyalektikçi, örneğin, matematiksel kesinlikler gibi bilgilerden ya da doğruluğu kuşkuya yer vermeyecek türden bilgilerden hareket etmesi söz konusu olamayacak mı? Tartışmayı derinleştirmeden söylenmesi gereken, Aristoteles'in diyalektik önermelere karşı kuşkusunu bilimsel önerme formu ile de güçlendirdiğidir. O, yaptığı ayrım ve belirlemelerin geçerliliği hakkında tartışmasını derinleştirmez. Ona göre, eğer akıl yürütmenin ilk öncüleri zorunlu doğru önermeler ise, bu akıl yürütme formunu *apódeiksis*, yani tanıtlama (demonstrasyon) olarak adlandırır. Ancak akıl yürütmenin kendisinden hareketle yapıldığı öncüller *endóksa*, yani kabul edilebilir genel kanılar ise, bu durumda akıl yürütme formu *dialektikos sullogismos*'tur.[22]

Diyalektiğin öncül önermesinin epistemolojik bağlamdaki niteliği, terimin kökenindeki '*en*' eki ve '*doksa*' anlamları tarafından belirlenir. Buna göre *endóksa*, diyalektik öncüller bilgi söz konusu olduğunda 'kanı', önerme söz konusu olduğunda 'olası önerme' anlamında yorumlanabilir. Onun genel tutumu,

---

[21] Endoksos: 'ünlü', 'saygın' olmak, 'saygıdeğerlik', 'itibar'; yüceltilmeye değer şey' A.g.e., 100a 25-30.

[22] Aristotle, *Topics*.

diyalektik öncüllerin doğruluklarının epistemolojik bağlamda, kesinlik içermedikleri yönündedir ve buradan hareketle onun için diyalektik negatif bir anlamdadır. Ancak Aristoteles diyalektiğin öncül önermelerinin gerçeklikte epistemolojik doğrulukları ile ilgilenmez; o, sadece diyalektik bir tartışmada, diyalektikçinin sav oluştururken ya da rakibin savını çürütürken kendi uslamlamasına aldığı öncüllerin *endóksa* tanımına ait olup olmadığı ile ilgilenir.

Ama yine de *endóksa*'yı *doksa* olarak değerlendirirken, onu, Platon'un bilgi türü olarak gördüğü *doksa*'dan ayırmak gerekmektedir; çünkü Platon'un *doksa*'sı görünür gerçekliğin duyu bilgisidir; değişkendir, bu nedenle de aşılması gerekmektedir.[23] Oysa Aristoteles'in *endóksa*'sı varlığın bir bilme türü değildir. Onun *endóksa* ile simgelediği bilgi türü mevcut, 'önceden hazırlanmış', 'varolan bilgi'yi içermektedir. Ancak diyalektik metodun *endóksa*'sı, yani öncül önermesi olacak kabulleri, 'herhangi bir şekilde', 'rast gele' söylenmiş bilgiler değildir; öncelikle, *endóksa*'ların malzemesi kuramsal kabullerdir; ancak yine de toplumsal bilincin içeriğini oluşturan kimi kabullerin, genel sözlerin de tartışma metodu olarak diyalektiğin öncüllerine dönüşebileceği görünmektedir. Bu nedenle Aristoteles'te olduğu kadar, Antikçağ felsefesinde *endóksa*, 'ortak', 'kabul edilir', 'saygın düşünceler'i simgeler.

En genel anlamı ile *endóksa* diyalektik tartışmanın öncül grubunun adıdır. Sözcük, sıklıkla 'kabul edilebilir kanı' olarak çevrilir. Ancak kabul edilecek düşünce, 'insanların çoğu tarafından' ya da 'bilgeler tarafından' doğruluğu kabul edilen düşüncelerdir (*T.*, 100 a 30; ve diyalektik önermelerin anlatıldığı *T.*, I. 10). Bu düşünceler ünlü filozofların karşıt düşüncelerinden oluşabilir (diyalektik problemlerin anlatıldığı *T.*, I.11) ya da çoğunluk tarafından kabul edilmeyip sadece filozoflarca kabul edilen düşünceler olabilir;[24] "'dostlara iyilik yapılıyorsa düşmana yapılmamalıdır' önermesi genel kabul önermesidir; 'düşmana da iyilik yapılmalı' önermesi, karşıtın çelişkisidir"[25]; sofistik görüş, örneğin "Her şey ya varlığa geldi ya da öncesiz sonrasızdır"[26]; "Empedokles'e göre elementlerin sayısı dörttür."[27] Öyleyse, Aristoteles diyalektik bir akıl yürütmeyi, otorite olmuş düşünceleri öncül olarak alıp, buradan hareketle, hakkında tartışılan konudaki soruları yanıtlamak için düşüncelerin işlenmesi olarak görmektedir. Burada otoritelerin düşüncesi kadar, bu düşüncelere karşıt olan savları *endóksa* olarak adlandırılan önerme grubunu oluşturur.

Aristoteles, Platon'un diyalektik metodunun onun ontolojisinin olanağı olduğunu görmezden geldiği gibi, *Topikler*'in diyalektiği ontolojinin epistemolojik dayanak olmasını ortadan kaldırarak *endóksa*'ların kullanımına yoğunlaşmıştır. Platon'un diyalektiği, bilginin nesnesi olarak varlığa ilişkin doğrudan düşünmenin bir metodu iken, Aristoteles (*Metafizik*'te varlık olarak varlığı düşünmenin metodu olarak diyalektiğin bu Platon'un kullanımına geri dönecekse de) *Topikler*'de diyalektiği her türden probleme ilişkin *endóksa*'lar aracılığı ile akıl yürütmenin metodu olarak işler. Öyleyse Aristoteles *Topikler*'de diyalektiği

[23] Platon, *Devlet*, 509e-11e.
[24] Aristotle, *Topics*, 104 b 25-30.
[25] A.g.e., 104 a 28-30.
[26] A.g.e., 104a 28.
[27] A.g.e., 105 b 19.

ontolojik bir dayanaktan yoksun bırakarak, yerine *endóksa*'ları alır. Aristoteles'in Platon'un diyalektiğinden bu köklü kopuşunun gerisinde, onun diyalektik metodu sadece dile getirilenlere ilişkin bir eleştiri ya da dile getirileceklerin temellendirilmesinin metodu olarak görmesi vardır. (1) Gerçekliğe ilişkin söylenmiş olanların üstüne *endóksa* ile bir düşünme metodudur –ki, bu belirli türden ontolojilere ve epistemolojilere yönelik eleştirel akıl yürütmedir; *Topikler* I.2, diyalektiğin bu niteliğini bilimlerin ilk ilkelerini keşfetmek için işletir. (2) *Endóksa*'lardan hareketle ileri sürülen bir probleme ilişkin yeni bir şeyler söylemenin metodudur. 'Diyalektik argüman *endóksa*'lardan hareketle ileri sürülen teze karşıt bir uslamlamadır'.[28]

Aristoteles, diyalektikçisinin öncüllerini sorgulayabileceğini varsaymaz; öncülün sorgulanmasının savın içsel yapısını belirleyebileceğini varsaymamıştır. Çünkü Aristoteles'in asıl ilgisini çeken, öncüllerin doğruluğu ve nesnesi ile ilişkisinin geçerliliği problemi değil, öncüllerden hareketle düşünmenin geçerliliği problemidir. Bu nedenledir ki, Platon'un hakikate ulaşan diyalektikçisinin tersine Aristoteles'in diyalektikçisi *endóksa*'lara dayalı akıl yürüten ve rakibin akıl yürütmelerinin geçerliliğinin denetleyicisidir.[29] Şaşırtıcı olan, Aristoteles *endóksa*'lardan hareket eden diyalektik metodu olası sonuçlara varan bir akıl yürütme metodu olarak belirlerken, kendisinin bütün araştırmalarının *endóksa*-'lara dayalı olmasıdır. Onun *endóksa*'nın tanım ve işlevine ilişkin söyledikleri dikkate alındığında, Aristoteles kendi tanımladığı diyalektik metoda uygun bir araştırmacı olduğu sonucu çıkar; çünkü Aristoteles'in bütün araştırmaları, mevcut düşüncelerin üzerine bir uslamlamadır.

4. DİYALEKTİK METODUN ÖĞELERİ

Aristoteles'in *Topikler*'in açılış paragrafında tartıştığı konunun 'metot' (*methodos*) konusu olduğunu bildirir. Farklı türen akıl yürütmeleri genel hatlar dahilinde inceledikten ve bunları birer "araştırma yolu" olarak belirledikten sonra[30], diyalektik akıl yürütmenin ayırıcı yönlerine dayanarak onu bilimlerin ilk ilkelerini keşfeden bir araştırma metodu olarak ilan eder.[31] Aristoteles'in diyalektiğe ilişkin tartışmalarının modern diyalektik için etkili bir kaynak olması, onun diyalektik metodun kurucu öğeleri hakkındaki belirlemelerde bulunmasındandır. Bu öğeler, *Topik* I. 10-11'de bildirilen 'diyalektik önerme', 'diyalektik problem' ve 'diyalektik tez' bağlamındaki açıklananlardır.

---

[28] Aristotle, *Sophistical Refutations*, 164a38-65b5.

[29] "Sokratesçi ve Platoncu diyalektik ortaya konan görüşleri tartışmaya dayanıyordu; bu görüşler eleştiri kaldırmaz oldukları zaman, kesin görüşler sayılıyorlardı. Aristoteles'e göre, tersine, diyalektikçinin işi, ele aldığı usavurmaların öncüllerini tartışmak değildir: diyalektikçinin işi, sonuçların doğru olarak çıkartılıp çıkartılmadığını gözlemlemekle sınırlanmıştır; sonuç olarak, diyalektikçi, aynı zamanda öncüllerin doğruluğuna bağlı olan bu sonuçların doğruluğu üzerine söz söyleme hakkına sahip değildir". Paul Foulqué, *Diyalektik*, çev. Afşar Timuçin (İstanbul: Gelişim Yayınları, 1975), 24.

[30] Aristotle, *Topics*, 101a 20-25.

[31] A.g.e., 101a 37-01b 5.

4.1. ÖNERME VE PROBLEM

Aristoteles'in *Topikler*'de dile getirdiği 'önerme' (ya da 'öncül önerme') (*protasis*)[32], 'problem' (*problema*)[33] ya da 'tez' (*thesis*) gibi terimler diyalektik kavramına ilişkin analizlerin sonunda ulaşılmış tartışma konulardır. Bu terimler Platon'un diyalektiğe ilişkin tartışmalarında mevcut değildir. Platon için, *Sofist*'te de görüleceği gibi, 'problem' ve 'araştırma metodu' aynı şeydir.[34] Onun *Phaidon*'da "güneş" analojisi ile dile getirdiği gibi, problemler tanımlar aracılığı ile oluşur. Platon'da tanım da önermenin karşılığıdır.[35] Aristoteles 'problem' ve 'önerme'yi bir biri ile ilişki içinde iki ayrı terim olarak işler: Ona göre, "tartışmalar önermelerle başlar", ama "tasımsal tanıtın (*sullogismos*) konusu problemlerden oluşur."[36] Önerme ile problem arasındaki fark, anlatım farkıdır. Aristoteles'e göre anlatım değiştirilirse, önermeden problem elde edilir.[37]

Önermeler, hakkında konuştukları nesnesinin kategorik bağlamda bir niteliğini dile getirmektedir.

Her önerme ve her problem her bir cinsi (*genus*) ya da özelliği (*property*) ya da ilineği (*accident*) gösterir. Ayrım (*differentia*) da, cinsle ilgili olduğu için, cins ile birlikte derecelendirilir. Bununla birlikte, herhangi bir şeye neyin tam uygun geldiğini gösteren onun özüdür; bazen de göstermediğinden, önceden söylediğimize uygun olarak iki bölüme ayıralım: özü (*essence*) gösteren bölüme tanım (*definition*) denilir; diğeri ise, genellikle geçerli olan terminolojiye ait özellik olarak söylenecektir." Söylenenlerden hareketle, 'ayrım'a göre öğelerin sayısı dörttür. Bunlar 'özellik', 'tanım', 'cins', 'ilinek'tir.[38]

Bu sınıflandırmada bildirilen öğeler, bir konunun ya da önermenin en genel yüklemleridir (*katêgoria*). Buna göre yüklemler "tanım" (*hóros*), "cins" (*genos*), "özellik" (*idion*) ya da "ilinek" (*sumbebekos*) ve "ayrım" (*diaphora*) olabilir.[39] Aristoteles'in burada bildirdiği bu en genel yüklemlerin listesi, aynı zamanda önermelerin de sınıflandırmasını oluşturmaktadır.[40] Bunlar, bir şey hakkında ileri sürülebilecek yargıların genel formlarıdır.[41] Bu sınıflandırmada

---

[32] Protasis: 'ileriye sürülen'; (mantıkta:) 'varsayılan bir önerme', 'bir öncül'; (dilbilgisinde:) 'bir cümlenin özne ve onun fiilinden oluşan cümleciği'; ἀπόδοσις (apodosis): (geri vermek, iade etme) ile yanıtlama. Bkz. *Liddell and Scott's Greek-English Lexicon*. Aristoteles *protasis*'i 'öncül' ya da 'önerme' için kullanır.

[33] Problema: 'çıkıntı yapan bir şey'; 'bariyer, çit gibi bir engel'; 'bir perde, örtü, bahane olarak bir şeyi öne sürmek'; 'bir iş –problem- gibi ileri sürülen'. A.g.e.

[34] Platon, *Sofist*, çev. Ömer Naci Soykan (İstanbul: Remzi Yayınları, 1986), 217 c-e.

[35] Platon, *Phaidon*, çev. Ahmet Cevizci (Ankara: Gündoğan Yayınları, 1989), 99e-100b.

[36] Aristotle, *Topics*, 101b 15.

[37] Eğer 'hayvan-yürüyen-ikl ayaklı insanın tanımıdır, değil mi?' ya da 'hayvan, insanın cinsidir, değil mi?' [şeklindeki bir cümle ile] sunarsa, sonuç bir önermedir; fakat bu şekilde 'hayvan-yürüyen-Iki ayaklı insanın tanımı mı, yoksa değil mi?' denildiğinde, sonuç bir problemdir A.g.e., 101b 25-35.

[38] A.g.e., 101b 15-25.

[39] A.g.e.

[40] *Topikler'in* içeriği, sözü edilen bu dört terime dayandırılarak bölümlendirilmiştir: II ve III. Kitaplarda 'ilinek', IV. Kitapta 'cins', V. Kitapta 'özellik', VI. ve VII'in bir bölümü 'tanım' tartışmalarına ayrılmıştır. Bu terimler Aristoteles'in mantığı kadar, daha sonraki çalışmalarını oluşturacak olan metafiziğinin de önemli terimleri olacaktır.

[41] Aristoteles 'tanım', 'özellik', 'cins' ve 'ilinek' gibi dört genel yüklem türünü özellikle açıklamış olup 'ayrımı' bu dörtlüyü takip eden özel bir açıklama konusu olarak işlememiştir. Fakat

gözlenen temel ayrıntı, önermenin yüklemi ve öznesi arasında bağıntıdır: Önerme özne ve yüklemden oluşur. 'Problemler ve önermeleri bunlardan oluştuğuna' göre, bu öğeler önermenin malzemeleridir. Örneğin, önerme kurulduğunda, öznesi ya da nesnesine ilişkin dile getirilen ya onun tanımıdır (*hóros*),[42] ya cinsidir ya da özelliğidir. Burada *Analitikler*'deki önermelerin mantıksal açıdan sentaks (sözdizimi) kurallarına uygun çözümlemesi, yani 'özne', 'yüklem' ve 'kopula'dan oluşan söz dizimi bir problem olarak henüz *Topikler*'de yoktur. Aristoteles'in 'problem' ve 'önerme' arasında yaptığı ayrım, "anlatım tarzları arasındaki farka dayanır." Örneğin "Hayvan yürüyen iki ayaklı insanın tanımıdır" ya da "Hayvan, insanın cinsidir" şeklindeki bir cümle bir önermedir. Buradaki yüklem öznesi hakkında bir yargı vermektedir; bir anlamda dilsel olarak onu kapatmakta, bilgisini tüketmektedir. Fakat cümle, "Hayvan yürüyen iki ayaklı insanın tanımı mı, değil mi?" tarzında dile getirildiğinde bir problemi oluşturur. Çünkü burada yüklem nesnesini dilsel bağlamda açmaktadır.[43] Ancak yine de bu ayrımın bir ifadenin farklı şekillerde ele alınması olarak da görülebilir; çünkü her şeyden önce problem, önermelerin öznesine ilişkin kurulan sorudur. "O halde, doğal olarak problemler ve önermeler eşit sayıdadır; çünkü eğer anlatım tarzını değiştirirsek her önermeden, bir problem oluşturabiliriz".[44] Bu ayrımı olanaklı kılan yüklemin kullanım tarzıdır. Çünkü problem, çözülecek ya da yanıtlanacak bir soru iken, önermeler öznenin yüklemi aracılığı ile nitelendirilerek onun ne olduğunu söyleyen dilsel bir tamamlamadır. Buna göre Aristoteles'in *Yorum Üzerine*'de dile getirdikleri açısından bakılırsa önermeler, öncelikle özne ve fiilden oluşan[45] anlamlı yargılardır; bileşik sözcüklerden oluşurlar ve bu sözcükler aracılığı ile öznesi hakkında doğru ya da yanlış bir yargıda bulunurlar. Ancak bütün yargılar doğruluk-yanlışlık bildirmezler.[46] Bir önermenin bir yargı bildirmesini sağlayan 'dır' koşacıdır.[47] Bu ek, önermenin tekil olan hakkındaki geçer-

---

Aristoteles bu genel yüklemleri cinsin altındaki ayrım (difference) bölümleri olarak belirledi. Robin Smith, eğer bu beşli içindeki tanım (definition) yerine türü (species) koyarsak, Ortaçağ mantığını oluşturan Porphyry'nın mantığının beş terimini ediniriz, der. Smith, *Commentary*, 57. Çünkü bu liste, sonradan Porphyrios ve erken dönem skolastikçiler tarafından 'tanım'ın atlanması ve 'türün' eklenmesi gibi bir değişiklikle bugün bilinen "beş yüklem" (genus, species, difference, property, accident) adını almıştır.

[42] Aristoteles bazen *horismos* ('sınırlayan' anlamındadır ki, *horizesthai* –ayırmak, bir sınır olarak bölmek fiilinden gelir) sözcüğünü kullansa da Aristotle, *Topics*, 101b 30, 02a 4, b 28, 03 b 14, 07a 36, 08b 20, 11b 13, 20b 30, 39a 24, 55a 39. 'tanım' için *hóros* (óroç: sınır, limit, sınır bölgesi, özellikle sınır çizgisi; kural, standart, limit; sözcük tanımı) sözcüğünün kullanımı geçerlidir (*Topics*, 101b 23, 37, 103b 5, 120b 13, 130b 26, 139a 24, 155a 39). Terimler arasında belirgin bir ayrım görünmüyorsa da *hóros*, teknik bir terim olarak sözü edilen 'tanım'ı karşılar ve bu yönü *Analitikler*'de etkin olacaktır.

[43] Önerme gramer açısından bir tümcedir, ama her tümce önerme değildir. Tümceler istek, soru, buyruk bildirebildikleri için, her zaman bir yargı, iddia taşımazlar. Bir yargı bildiren önerme tümceleri mantıktaki önerme türünü oluşturur. Ancak dilsel bir yargının önerme koşulu onun özne, yüklem ve kopuladan oluşmasıdır. Buna göre önerme, mantıksal açıdan, sentaks kurallarına uygun olarak özne, yüklem ve kopuladan oluşan bildirme/yargı veren bir tümcedir. Doğan Özlem, *Mantık* (İstanbul: Anahtar Kitapları, 1996), 108-09.

[44] Aristotle, *Topics*, 101b 25-35.

[45] Aristotle, *De Interpretatione*, der. Joathan Barnes, çev. J. L Ackrill, *The Complete Works of Aristotle* (UK: Princeton University Press, 1995), 16a 1- b18.

[46] A.g.e., 17a 1-6.

[47] Aristoteles, bu çözümlemeyi, "birlik ve çokluk" probleminde çelişkiye düşmemek için Lykophron gibi "eski düşünürleri" takip edenlerden almış görünüyor. "Eski düşünürlerin takipçileri de ay-

liliğini olanaklı kılar[48] ve yüklemin öznesine bağlanmasını sağlar. Böylece ek, niteliğin yüklemlendiği taşıyıcısıyla ilişkisini bir varlık ilişkisine dönüştürür. Bu ilişki, bir önerme birliği olarak dile gelir. Bu nedenle önerme iki ayrı dilsel öğenin ilişkisi aracılığı ile varolana ilişkin bir bilgi ya da yargıdır.[49] Aristoteles'in önermeler problemi, özelikle de önermenin özne ve yüklemden oluştuğu konusundaki yargısı, *Organon*'da mantık tartışması olarak görünse de, bu yaklaşım, aynı zamanda metafizik için de önemlidir. *Metafizik*'in çözümlemesi, dilin sınırını aşarak, dil varlık ilişkisine yönelir. Bu açıdan, her türden diyalektik sorun "bir yüklemin konuya ait olup olmadığını bilmekten ibarettir."[50] *Kategoriler*'de başlayan dilin öğeleri arasındaki sorun *Metafizik*'te varlığın öğeleri arasındaki soruna dönüşür. Her iki tartışma aynı terimler ile yapıldığı için *Kategoriler*, *Metafizik*'in etkisinde, ontolojik bir bakışla okunur. Böyle okununca da, Aristoteles'in dilin nesnesi ile olan ilişkisi sorunu hakkındaki tartışmalara diyalektiğe ilişkin tartışmaların uzantısında geldiği görünmez olur.

4.1.1. DİYALEKTİK ÖNERME

Aristoteles, diyalektiği *sullogismos* formunda tanımlarken onu, kabul edilir kanılardan (*endóksa*'lardan) hareket eden bir akıl yürütme olarak tanımlamakla,[51] epistemolojik bağlamda diyalektik uslamlamanın kesinliklerden değil de olasılıklardan hareket ettiğini belirlemiş olmaktadır. Diyalektik önermelerin asıl niteliğini de akıl yürütmenin hareket ettiği bu öncül önermeler belirlemektedir.

Aristoteles'in, *diyalektik önerme*nin ve bir *diyalektik problemin* ne olduğunu belirlemeye çalışmasındaki asıl kaygısı, her önerme ve problemin diyalektik ile ilişkili olmadığını belirlemeye çalışmaktır. Aristoteles bu ayrım ile özellikle ilgilenir; çünkü diyalektik bir önerme herkes tarafından sıradan bir tarzda dile getirilebilir bir önerme değildir. Ne her problem ne de her önerme diyalektik olabilir. Her şeyden önce, diyalektik bir önerme, ne herkes tarafından tutulan bir önermedir, ne de herkesin anlamasına açık bir problemdir.[52]

Aristoteles'in diyalektik önermelerin niteliği, otoritelere dayanarak akıl yürütmeleri içermektedir. Buna göre: (1) 'herkes ya da çoğunluk ya da bilgeler tarafından yani, bunların da ya hepsi ya çoğu ya da ünlüleri tarafından kabul edilen düşünceler'; (2) 'genellikle kabul edilmiş görünene karşıt düşünceler' ve (3)

---

nı şeyin hem çok hem de bir" olmasının çelişkisine düşmemek için "-dır'ın kullanımını" kaldırdılar. Örneğin 'insan yürüyendir' değil de, 'insan yürür' ifadesini tercih ediyorlar. Bunu yapmalarındaki amaçları '-dır'ı eklemeyerek 'bir'in 'çok' algılanmasını engellemek istiyorlardı. Aristotle, *Physics*, der. Joathan Barnes, çev. R. K. Gaye R. P. Hardie, *The Complete Works of Aristotle* (UK: Princeton University Press, 1995), 185b 25.

[48] Aristotle, *De Interpretatione*, 17a 8-24.

[49] Aristoteles'in "ilk kaygısı sözcüklerden yanadır: tartışmadaki muğlaklık, birbirinden farklı şeylerin aynı adla, ya da aynı şeyin başka başka adlarla anılmasından ileri gelir. Bu nedenle yapılması zorunlu olan ilk şey, sözcüklere verilen anlamları birer birer tespit etmektir. Kategoriler ve Metafizik Δ kitabı, bu sözcük araştırılmasına ayrılmıştır. Şeylerin kendilerini ayırt etmek, aynı sözcüğün türlü anlamlarını ayırt etmekten daha az söz konusudur". Emile Bréhler, *Felsefe Tarihi*, çev. Hilmi Ziya Ülken (İstanbul: MEB Yayınları, 1969), 138.

[50] A.g.e.

[51] Aristotle, *Topics*, 100a 25-30.

[52] A.g.e., 104a 5-6.

'sanatlara uygun dile gelen düşünceler'; (4) 'genelin kabul ettiği düşüncelere karşıt düşünceler'; (5) 'kabul edilebilir görünen düşünceler'[53] önerme olarak seçilebilir.[54] Bunlara ek olarak, (6) "her ya da birçok durumda doğru görünen bütün bildiriler, ilke ya da tez olarak kabul edilmelidir." Önermelerin seçimi yapıldıktan sonra, ilgili konudaki "tartışmaların yazıldığı kitaplardan bir seçme yapmalıyız ve birçok farklı konu hakkında bir taslak liste hazırlamalıyız ve onları ayrılmış başlıklar altına koymalıyız."[55] Aristoteles, önermelerin ve bilimsel hazırlığın fizik, mantık ve ahlak araştırması yapılacak problemin alanına göre ayrıldığını varsayar.[56]

Burada özel bir belirlemeyi daha ekler Aristoteles: Diyalektik bir önerme, *endóksa*'lara dayalı bir yargı olduğu için, *endóksa*'nın çelişiği olan önerme de en az onun kadar geçerli bir önermedir. "Bu nedenle, karşıtların bilgisinin bilinen/kabul edilir kanının (*endóksa*) aynı olduğunu varsaymak, kabul edilir kanı (*endóksa*) olanın aynı zamanda karşıtlıkların algılanışının da aynı olduğunun düşünülmesine neden olabilir."[57] Aristoteles sonunda diyalektik önermeyi kendi terimleri içinde eleştirilecek noktaya getirir: Olası önermelerin çelişkilerini çelen önermeler de olasıdır. "İnsan dostuna iyi davranmalı" önermesi kabul edilen/bilinen bir düşüncedir (*endóksa*). Bu kabulden çıkartılabilecek sonuç "Dosta kötülük yapmamalı"dır. "Dosta kötülük yapmalı" düşüncesi genel kabul önermesinin karşıtıdır (*enantion*). "Dosta kötülük yapmamalı" önermesi bu karşıt önermenin çelişiğidir.[58] Bunun gibi, "Dostlara iyilik yapılıyorsa düşmana yapılmamalıdır" önermesi genel kabul önermesidir; "Düşmana da iyilik yapılmalı" önermesi, karşıtın (*enantion*) çelişkisidir (*antiphasis*). Açıkça görüldüğü gibi, Aristoteles önermenin yükleminden hareketle yargıların içeriğinin diyalektik bir karşı olum içinde olduğunu sergilemektedir. Buna göre sorun, ne türden kurulursa kurulsun, diyalektik bir önermenin içerdiği savın geçerliğini karşıtının geçerliliği ile aynı derecede olmasıdır. "Bunun yanı sıra, karşılaştırmada karşıt yüklemin karşıt konuya ait olması kabul edilen kanıya (*endóksa*) uygun görülecektir. Örneğin, 'biri dostuna iyilik yapmalıysa, düşmanına da kötülük yapmalıdır."[59] İşte Aristoteles'in diyalektik önermeler dediği, aslında her bir "sanat"a uygun kanıların içinde bulunduğu durum budur. Aristoteles için "sanatlara uygun olan bütün bu kanılar diyalektik önermelerdir; çünkü birisinin bu şeyler hakkında yaptığı çalışmalar insanları [bu] düşüncelere inandırması muhtemeldir; örneğin insanlar tıp sorularına ilişkin hekimlere katılacaklar, geometri sorularına ilişkin geometricilere ka-

---

[53] "(...) Örneğin karşıtların algılanışı aynıdır –çünkü karşıtların bilgisinin varlığı böyledir-' ve 'görme içimizdeki bir yayılım ile değil, içimize bir şeyin girmesidir [algılanmasıdır.]; diğer duyumlar da böyledir". A.g.e., 105b-10.

[54] A.g.e., 105a 30, 05b 10.

[55] A.g.e., 105b 10. "Örneğin 'Tanrı Üzerine' ya da 'Hayvan Yaşamı Üzerine'. Sonra 'Tanrı Üzerine' başlığın altına 'tanrının bütün formları, başlangıcı ve özü ile ilgili olanı' sıralamalıdır. Sonra, yazının/listenin kenarına her bir filozofun konu hakkındaki düşünceleri yazılmalıdır. Örneğin Empedokles'in elementlerin sayısının dört olduğunu söylemesi gibi. Bu, yapılanı, kabul edilmiş bir otoritenin düşüncesi ile desteklemek içindir. Aristotle, *Topics*, 105b 15-20.

[56] Aristotle, *Topics*, 105b 15-20.

[57] A.g.e., 104a 15-17.

[58] A.g.e., 104a 20-25.

[59] A.g.e., 104a 25-30.

tılacaklardır"[60]; çünkü her bilim kendi sorunu çerçevesinde önerme oluşturmaktadır. Burada diyalektik sorun, konuya ilişkin verilen yargının yükleminin konuyla olan ilişkisinin niteliğidir. Bu nedenle *Organon*'da diyalektik soruşturma, yüklemlerin nesnesiyle ilişkisi sorunudur.[61]

Aristoteles diyalektikçisinin rakibin sorununu anlamak için hazırlayacağı araç-malzeme (*organa*) listesine göre önerme ve problem alanları oluşturur.[62] Ancak ne kadar önerme varsa o kadar da önerme seçme tarzı olacağı için, Aristoteles önermeleri ve onların içerdiği genel problemleri sınırlayarak üç ayrı tartışma alanı içinde bir araya getirir. Bunlar: (1) Etik önermeler (*etikai*), örneğin, "Eğer aralarında anlaşmazlık varsa ana babalara mı yoksa yasalara mı uymalıdır?", tarzındaki problem alanıdır. (2) Fizik önermeleri (*fhusikai*), örneğin, "Evren öncesiz ve sonrasız mıdır yoksa değil midir?", tarzındaki problem alanıdır; (3) mantık[63] önermeleri (*logikai*), örneğin, "Karşıtlıkların bilgisi/bilimi aynı mıdır, yoksa değil midir?", tarzındaki problem alanıdır.[64]

4.1.2. DİYALEKTİK PROBLEM

Aristoteles *Topikler* I. 4'de önermenin yapısını, onun nelerden oluştuğunu çözümlerken, tartışmaların önermelerle başlıyor olmasına rağmen, uslamlamanın problemlerden oluştuğu[65] belirlemesinde önermeleri problemle içten ilişkilendirir. Bu çözümlemeye göre problem, uslamlamanın asıl malzemesidir; çünkü bir problem soru soran ve yanıtlayan arasındaki anlaşmazlığı oluşturan bir önermedir. Burada Aristoteles'in diyalektik metot hakkındaki özel belirlemesi açığa çıkmaktadır: Buna göre problem, diyalektik tasımsal tanıtın malzemesidir. Aristoteles için diyalektik problem, herhangi bir problemin çözümünde hakikati ve bilgiyi bulmak için yürütülen araştırmalara katkısı olan bir düşünme konusudur. "Bir diyalektik problem ya seçim ve sakınmaya ya da hakikat ve bilgiye ya kendi başına ya da diğer bu türden diğer problemlerin çözümüne bir yardım olarak katkıda bulunan bir düşünme/soruşturma (*theorema*) konusudur."[66] Bu düşünme konusu çözüldüğünde, bu çözüm aracılığı ile buna bağlı problemler zinciri de çözülmüş olacaktır. Bu konu hakkında olağan "insanın ya hiçbir yolda bir düşünceye sahip olmadığı ya birçok insanın bilgelere aykırı düşen düşüncelere sahip olması ya bilgelerin birçok insana aykırı olması ya da bunların her birinin olması gerekir."[67] Aristoteles'in belirlediğine göre diyalektik problemin niteliği, her şeyden önce teorik ve pratik yararının dışında, problemin hakkında yaygın bir tarzda kabul edilmiş bir kanının olmaması ve onun hakkında karşıt düşünce-

---

[60] A.g.e., 104a 30-04b.
[61] "Gerçekten de her problem, bir yüklemin, bir konunun bütününe (ya da bir bölümüne) ait olup olmadığını sormaya dayanır." Bréhier, *Felsefe Tarihi*, 139.
[62] Aristotle, *Topics*, 105a 30-05b 20.
[63] Bu üç önerme alanı, klasik Grek felsefesinin konularının gelişimini listeler: doğa, Presokratiklerin; insan ya da etik Sokrates ve Platon'un; son olarak da mantık Aristoteles'in adıyla felsefe problemleri tarihinde sıralanır.
[64] Aristotle, *Topics*, 105b 15-20.
[65] A.g.e., 101b 15-16.
[66] A.g.e., 104b 1.
[67] A.g.e., 104b 1-5.

lerin olmasıdır. Bu anlamda Aristoteles için diyalektik problem bir türden 'uyuşmazlık konusu'dur. *Retorik*'te de açıkladığı gibi, diyalektik uslamlamalarını tartışma gerektiren konulardan kurar.[68] Aristoteles *Retorik*'te diyalektiğin tek tek insanlara olası görünen durumlarla değil de, "belli tipten insanlara olası görünen şeyle ilgilenir", demektedir. Burada söz konusu ettiği, sanatların tekil durumların değil, genel durumun bilgisini edindiğidir. Örneğin tıp, tek bir kişinin sorununun bilgisi değil, genel insan durumunun bilgisini içermektedir.[69]

Diyalektik soru, çelişmeyi içeren bir sorma olduğu için yanıtı da tek değildir. "Bu nedir?" sorusu diyalektik bir soru değildir; çünkü soru çelişkilere yönelmemiştir. "Soran, 'insan bu mu, şu mu' diye belirterek sormalıdır."[70] 'İyi bu mudur yoksa başka bir şey mi?' türündeki bir soru, çelişkinin her iki tarafına yönelmiş olduğu için diyalektik bir sorudur.[71] Bu nedenle tartışma konusu yapılan 'diyalektik problem' çelişkili bir yapı taşımaktadır. Ancak diyalektik bir problem öyle rasgele bir problem değildir. "Diyalektik, tasımsal tanıtlamalarını, kaçık tipten insanların hayalleri gibi, gelişigüzel materyallerden kurmaz, fakat tartışma gerektiren malzemelerden kurar."[72]

Öyleyse, diyalektik problemin nedenleri şöyle sıralanabilir: (1) Diyalektik problemler çatışmalı uslamlamalarda açığa çıkan çelişme sorusudur: Diyalektik "problemler, genellikle çatışmalı tasımsal tanıtlamaları (*sullogismos*) içeren sorular(dan) (...)" kaynaklanmaktadır. "Bu mudur, şu mudur" türündeki çelişme sorularından oluşur.[73] Diyalektik sorular, "evet-hayır" olarak yanıtlanabilecek tarzdaki soru formlarıdır.[74] Ancak Aristoteles, diyalektik tartışmanın soru yanıt niteliğinde entelektüel bir nezaketin de varlığını gerekli görür: Diyalektik bir soru, yanıtlayana 'evet' ya da 'hayır' olanağı kadar, 'bilmeme' hakkını da vermelidir.[75] Problemi oluşturan bir başka neden de (2) problemlerin sorularına neden oluşturulamayacak kadar geniş bir alanı içermesinden kaynaklanmaktadır. Problemlerin soru alanı "çok geniş olduğundan ve hakkında hiçbir argümana sahip olmadığımızdan dolayı" ortaya çıkan problemler, uslamlamada ona bir neden belirlenemediği sorularda ortaya çıkar. Örneğin "evrenin sonlu olup olmadığı sorusu" bu türden bir sorudur. Bu türden soruların araştırılması olanaksızdır.[76] (3) Benzer görüşleri *Yorum Üzerine*'de de sürdüren Aristoteles, burada diyalektik sorusunun niteliği hakkında özel bir belirleme ekler: "'Bu nedir?' sorusu diyalektik bir soru" değildir; çünkü diyalektik bir soru çelişkili iki uca işaret eder ve soru, yanıt için uçlardan birisini seçmeye olanak tanımalıdır. Bu nedenle soru "bu mu, şu mu" diye belirterek sormalıdır.[77]

---

[68] Aristoteles burada retoriği diyalektiğe benzeten bir tartışmanın bağlamında bu yargıda bulunur. "Diyalektik, tasımsal tanıtlamalarını, kaçık tipten insanların hayalleri gibi, gelişigüzel materyallerden kurmaz, fakat tartışma gerektiren malzemelerden kurar"; bunun gibi retorik de düzenli tartışma konularından yararlanır Aristotle, *Rhetoric*, 1356b 35.

[69] A.g.e., 1356b 28-35.

[70] Aristotle, *De Interpretatione*, 20b 14-30.

[71] Aristotle, *Topics*, 158a 15-30.

[72] Aristotle, *Rhetoric*, 1356b 35.

[73] Aristotle, *Topics*, 104b 12-15.

[74] A.g.e., 158a 2030.

[75] A.g.e., 160a 17-34.

[76] A.g.e., 104b 15-18.

[77] Aristotle, *De interpretatione*, 20b 20-30.

Aristoteles, diyalektik bir problemin üç yararının altını çizer. (1) "Bazı problemler yalnızca bir görüşü seçmek ya da ondan sakınmayı bilmek için yararlıdır." Örneğin "hazzın seçilmeye değip değmeyeceği"ni bilmek gibi. Bu durumda, diyalektik bir probleme ilişkin bilgi, bu problemi çözerek bir sav geliştiren bir düşünceyi kabul etme ya da ona karşı olmada yararlı olacaktır.[78] (2) Problemlerin bazılarının bilgisi "sadece bilme amacı ile bilmek için yararlıdır." Örneğin "evren sonsuz olup olmadığını" bilmek gibi. (3) Problemlerin bilgisinin bir başka yararı da, "bu amaçların her ikisi için kendilerinde yararlı değillerse, ama böyle bazı problemlere gelince bize yardımcı olmayı sürdürürler. Birçok şey vardır ki, biz onları kendileri için değil de başka şeyleri bilme amacıyla, başka şeylerin bilgisini ele geçirebileceğimiz amacından dolayı bilmeyi dileriz."[79] Öyleyse bu türden problemlerin bilgisi araçsal bilgilerdir; araçsal olmakla, aynı zamanda teorik bilgidir. Bu problemden hareketle oluşturulan teorik bilginin aracılığı ile öteki problemler çözülür. Bu açıdan bakıldığında Aristoteles'in belirlediği bu teorik bilginin belirli bir amaçlılığı yoktur; o sadece benzeri durumların aşılması için bir bilgidir. Özetle, "Haz seçilmeye değer mi değmez mi?" türündeki sorular, seçmek ya da yadsımak için yararlıyken, "Evren sonsuz mudur, sonlu mudur?" türündeki sorular ise yalnızca bilmek için yararlıdır.

Öyleyse, Aristoteles'in her argümanın ya da her problemin diyalektik bir problem olarak soruşturulmasını uygun bulmadığı açıktır. Onun için sadece "tartışmaya gereksinimi olan sorunlar" incelenmelidir;[80] bu sorunların her biri *aporia* konumundadır. Buna göre, ne her tez ne de her problem soruşturulamaz; soruşturulacak tezin ve problemlerin sadece bir sav için kanıtlar ararken, yarattıkları zorluklar araştırmaya değerdir. Örneğin "tanrıların onurlandırılıp onurlandırılmayacağını", "ailenin sevilip sevilmeyeceğini" anlamak isteyenlerin problem ve argümanlarını araştırmaya gerek yoktur. Bunun yerine onların anlaması gereken şeyin "ceza" olduğunu söyler. Bunun gibi, "karın beyaz olup olmadığını" öğrenmek isteyenlerin problemi tartışmaya değil "algılama"ya gereksinimleri vardır; basit bir algı deneyimi ile bu sorunun yanıtını alacaklardır. Aristoteles'in soruşturmayı gerektirecek türden olmayan sorunlar ile soruşturmaya gerek duyacak sorunları birbirinden ayırmakla yaptığı, diyalektik problemlerin alanını ayıklamaktır. Diyalektik bir uslamlamada "konular ne tanıtlamanın alanının üstünü kapatacak kadar sınırlandırmalıdır ne de ondan oldukça uzağa taşınmalıdır; çünkü ilk durum tartışmaya olanak tanımazken, ikincisi tartışmayı yönlendirenin sanatı için büyük zorluklar içermektedir."[81] Aristoteles'in *aporema*'yı, diyalek-

---

[78] Aristoteles'in "haz" hakkında, her ikisi de Sokratesçi olan Kynik okulunun kurucusu (VI. 2, 13) Antisthenes ile Kyrene okulunun kurucusu (II. 85) Aristippos'un düşüncelerinin karşıtlığını örnek olarak dikkate aldığı düşünülebilir. "Haz" konusunda Antisthenes "haz almaktansa çıldırayım daha iyi". Diogenes Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşamları Ve Öğretileri*, çev. C. Şentuna (İstanbul: YKY, 2002), VI. 3. derken, Aristippos "en iyi şey hazlardan uzak durmak değil, onlara yenik düşmemek ve üstesinden gelmektir", der Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşamları Ve Öğretileri*, II. 75. Bu durumda, problem aynı olduğu halde probleme ilişkin tanımlayıcı sav bir birine karşıdır. Aristoteles'in ileri sürdüğü problemlerin kimi düşünceleri kabul etmede ya da onlara karşı çıkmada yardımcı olması bu türden durumlar için geçerlidir.

[79] Aristotle, *Topics*, 104b 5-12.

[80] A.g.e., 105a 4.

[81] Paragrafın bütünü için bkz. A.g.e., 104b 35-05a 10.

tik olarak ele alman çelişmeli durumlar olarak tanımladığı açıktır.[82] Bu durumda diyalektik bir uslamlamanın çözümlemeyeceği problemlerin tarzı ne herkese açıktır ne de akla kapalı argümanlardır. O, *Metafizik*'te bunlardan "apaçık güçlükler" olarak söz eder. Aristoteles, *Metafizik* III. 1'de aradığı bilimin tartıştığı sorunlarının neler olduğunu dile getirirken, karşıt sorular aracılığı probleme dönüştürdüğü *aporia*'lara[83] uyguladığı *diaporematik* metodun diyalektik bir metotla çözümlemeye dönüştürdüğü açıktır.

4.1.3. DİYALEKTİK TEZ

Aristoteles "problem" ve "önerme"yi tanımladıktan sonra, diyalektik bir "tez" (*thesis*)'in [84] yapısını belirlemeye çalışır. Onun temel belirlemesi, her problemin tez olmadığı, tezin asıl niteliğinin filozofların paradoksal kanıları olduğu konusundadır. Aristoteles, 'Protagoras'ın ya da Platon'un tartışmalarına uygun olarak'[85] diyalektik tezin ne olduğunu betimler. Her problem diyalektik tez değildir; sadece çözümleme ve kanıtlama amaçlı ileri sürülen problemler diyalektik tezi oluşturur.

(1) Diyalektik bir "tez, bazı tanınmış filozofların paradoksal düşünceleridir." Bu düşünceleri diyalektik bir tez yapan, onun genel kanılara karşıt kavramları üretmesidir. Örneğin Antisthenes'in söylediği "çelişki olanaksızdır" savında, Herakleitos'un "her şey hareket halindedir" düşüncesinde, Melissos'un "varlık birdir" savında olduğu gibi. Bu belirlemeye göre Aristoteles için diyalektik bir tez filozoflar tarafından genel kanılara aykırı olarak ileri sürülen kavramsal önermelerdir. Buna göre bir argümanın ya da tezin (ki, bu tez bir tanım olabilir ya da bir hipotez olabilir) genel kanılara aykırı düşmesi onun diyalektik bir tez olmasını sağlayan en belirgin özelliğidir.[86] Buna göre "ünlü bir filozofun genel kanılara aykırı düşen bir kabulün"den hareketle başlayan bir uslamlama "ya bir çelişme sorusunu yanıtlamak ve oradaki bilginin doğruluğunu yoklamak için ya da bir 'tez'i temellendirmek için olur."[87] (2) Benzer şekilde diyalektik bir tez, "birisinin sahip olduğumuz genel kanılar hakkında karşı bir görüşü olabilir." Aristoteles, bu anlamda diyalektik tezin bir aykırılık, bir karşıolum içerdiğini yinelemektedir. Örneğin, Sofistler tarafından sürdürülen yaklaşımda olduğu gibi: "Her şey ya varlığa geldi ya da öncesiz sonrasızdır."[88] Buna göre Aristoteles için diyalektik "tez de bir problemdir." Çünkü o her zaman bir şey hakkında bir düşünceye karşıolum içindedir. "(...) Fakat bir problem her zaman bir tez değildir"; çünkü hakkında hiçbir yolla bilgi sahibi olunamayacak kimi problemler de

---

[82] A.g.e., 162a 12-18.
[83] Aristotle, *Metaphysics*, der. Joathan Barnes, çev. W. D. Ross, *The Complete Works of Aristotle* (UK: Princeton University Press, 1995), 995a 22- 96a 15.
[84] Thesis: 'koyma', 'yerleştirme', 'düzenleme', 'düzenli bir şekilde yerleştirme', *epeon thesis*: düzyazıda, şiirde sözcükleri koyma, düzenleme; 'depozit para', 'teminat parası'; 'evlat edinme'; 'konum'. *Liddell and Scott's Greek-English Lexicon.*
[85] Richard J. Burke, "Aristotle on the Limits of Argument," *Philosophy and Phenomenological Research* 27, no. 3 (1967): 391.
[86] Aristotle, *Topics*, 104b 19-23.
[87] İonna Kuçuradi, *Çeşitli Diyalektik Kavramları: Metot Ve Görüş* (Ankara: Şiir-Tiyatro Yayınları, 1997), 98.
[88] Aristotle, *Topics*, 104b 23-28.

vardır. Bu da her problemin bir tez olmasını engeller; çünkü hakkında herhangi bir uslamlamada bulunmak olanaklı değildir. Bununla birlikte açıktır ki, her zaman bir "tez bir problemdir"; çünkü Aristoteles'in söylediklerinden zorunlu olarak çıkan, tezlerin "ya bilgelerle çoğunluğun uyuşmaması ya da her birinin kendi aralarında uyuşmaması[dır]"; çünkü "bir tez genel kabullere aykırı kanıdır." Aristoteles için ancak bu durumda "bütün diyalektik problemler gerçekten tez olarak adlandırılır."[89]

Aristoteles 'tez' kavramını diyalektiğin metodolojisine uygun olarak bir terime dönüştürmektedir. Bu belirlemeye göre diyalektik bir tez yaygın kanılara, tanımlara aykırı yeni bir yaklaşım ileri sürmelidir. Bu yaklaşım ya ünlü filozofların görüşleridir ya da bu ünlü filozoflara dayandırarak kurulan savlardır. Aristoteles, *Topikler* ve *Sofistik Çürütmeler*'de, yanıtlayanın tezini savunması için ya da soranın problemi tartışabilmesi için "dikkate değer kanı"lardan (*éndoksa*) hareketle hangi problemler hakkında ve nasıl tartışacaklarına yardımcı olacak bir metot inşa ettiğini söylüyor.[90] Bu nedenle diyalektik soruşturma, nesnesine ilişkin çelişkili bir problemi çözmek için oluşturulmuş bir uslamlamadır. Aristoteles'in diyalektiği bilimsel kullanıma yönelik işlediğini diyalektik tezin niteliği gösteriyor.

SONUÇ

Diyalektik kavramının Aristoteles'in felsefesi içindeki yerine ilgisiz kalmak, hem onun 'mantık teorisi'nin hem de bilimsel düşüncenin gelişim sürecinin diyalektik kavramının tartışılması üstünde yükseldiğini, daha ileri giderek, metafiziğin metodunun mantıksal formuna ulaşmış bir diyalektik olduğunu görmezden gelmek olacaktır. Bu yaklaşımı olanaklı kılan, onun diyalektik metodun kurucu kavramlarına ilişkin tartışmaları ve belirlemeleridir. Onun kavrama ilişkin belirlemelerinin diyalektik tarihi için önemi, diyalektiğin teori niteliğini kazanmış olmasında aramalıdır. Neredeyse modern zamanlara kadarki diyalektiğin bütün temel terimlerini Aristoteles geliştirmiştir. *Topikler*, diyalektiğin sözlüğü niteliğinde bir kitaptır; çünkü Aristoteles burada bir öğretmen olarak diyalektiği anlatmaktadır. Aristoteles burada diyalektikten söz ederken, diyalektiğin kendinden önceki tarihini ihmal eder; neredeyse kavramlar ilk kez tanımlanıyormuş izlenimini verir. Bir açıdan bu doğrudur; çünkü elimizdeki yazılı metinlere göre kavramlar ilk kez Aristoteles tarafından tanımlanmaktadır. Diyalektik metodu Platon bir bilim olarak tanımlamış ve ona öyle saygı duyulmasını sağlamışsa da, ona bilimsel bir metot olma niteliğini Aristoteles kazandırmaktadır; çünkü, bir yandan diyalektiğin terimlerini, diğer yandan onun bilimsel araştırmalardaki işlevinin ve uygulanışının sınırlarını Aristoteles belirler. Başka bir açıdan bakıldığında da, gerçekte Aristoteles'in yaptığı, kendinden önceki tartışmalara terminolojik bir düzenlemeye tabi tutar. Onun diyalektik metoda ilişkin sınıflandırdığı ve belirlediği her bir şey, zaten Platon'un diyaloglarındaki diyalektiğin içinde etkin olarak kullanılmaktadır. Ancak Aristoteles'in bu terminolojik zenginleştir-

[89] A.g.e., 104b 29-35.
[90] A.g.e., 100a 1-20, SR. , 83a 37-b 15.

mesi, diyalektiğe bir metot olarak kuşkulu bakılmasın ada yol açmıştır. O diyalektiğin terimlerinin listesini yaparken, aynı zamanda tanımları kendi tekeline almıştır. Öyle ki, sonunda bu tanımlar, Aristoteles'in tartışmaları içinde diyalektiğin analitik düşünmenin karşısında zayıf durmasına yol açmıştır. Örneğin, Aristoteles'in diyalektiği *endóksa*'lara dayandırması, öncelikle diyalektik metodun özelliğinin bir belirlemesi gibi dursa da, *Analitikler* dikkate alındığında, onun yaptığı bu belirleme, birden, diyalektiğin negatif bir görünümüne neden olmaktadır. Onun tanımlamalarındaki diyalektiğin bu negatif görünümüne rağmen, kendisinin belirlediği *endóksa* teriminin içerik ve işlevi açısından bakıldığında, Aristoteles'in tam da bu terime uygun bir şekilde araştırmalarına başladığını, bu nedenle de, Aristoteles'in kendi tanımladığı diyalektiğe uygun bir araştırma içinde olduğunu varsaymak olanaklı olmaktadır. Onun her hangi bir konu hakkındaki araştırmalara öncelikle kendinden önceki bilgi birikimini değerlendirerek başlaması, özellikle de *Metafizik*'teki *aporia*'lar konusu, Aristoteles'in tam da kendi tanımladığı diyalektiğinin içinde olduğunu gösterir. Öyleyse, Aristoteles'in diyalektik metodu için belirlediği kavramlar, aynı zamanda onun diyalektiğinin de ne olduğunu vermektedir.

Kaynakça

Aristotle. *De Interpretatione*. Çeviren J. L Ackrill. Derleyen Joathan Barnes, *The Complete Works of Aristotle*. UK: Princeton University Press, 1995.
———. *Metaphysics*. Çeviren W. D. Ross. Derleyen Joathan Barnes, *The Complete Works of Aristotle*. UK: Princeton University Press, 1995.
———. *Physics*. Çeviren R. K. Gaye R. P. Hardie. Derleyen Joathan Barnes, *The Complete Works of Aristotle*. UK: Princeton University Press, 1995.
———. *Prior Analytics*. Çeviren A. J. Jenkinson. Derleyen Joathan Barnes, *The Complete Works of Aristotle*. UK: Princeton University Press, 1995.
———. *Rhetoric*. Çeviren W. R. Roberts. Derleyen Joathan Barnes, *The Complete Works of Aristotle*. UK: Princeton University Press, 1995.
———. *Sophistical Refutations*. Çeviren W. A. Pickard. Derleyen Joathan Barnes, *The Complete Works of Aristotle*. UK: Princeton University Press, 1995.
———. *Topics*. Çeviren W. A. Pickard. Derleyen Joathan Barnes, *The Complete Works of Aristotle*. UK: Princeton University Press, 1995.
Bréhier, Emile. *Felsefe Tarihi*. Çeviren Hilmi Ziya Ülken. İstanbul: MEB Yayınları, 1969.
Burke, Richard J. "Aristotle on the Limits of Argument." *Philosophy and Phenomenological Research* 27, no. 3 (1967).
Duerlinger, James. "Sullogismos and Sullogizesqai in Aristotle's Organon." *The American Journal of Philology* 90, no. 3 (1969).
Foulqué, Paul. *Diyalektik*. Çeviren Afşar Timuçin. İstanbul: Gelişim Yayınları, 1975.
Kuçuradi, İonna. *Çeşitli Diyalektik Kavramları: Metot Ve Görüş*. Ankara: Şiir-Tiyatro Yayınları, 1997.
Laertios, Diogenes. *Ünlü Filozofların Yaşamları Ve Öğretileri*. Çeviren C. Şentuna. İstanbul: YKY, 2002.
Liddell and Scott's Greek-English Lexicon. Oxford Clarendon Pres, 1974.
McKeon, Richard. "Philosophy and the Development of Scientific Methods." *Journal of the History of Ideas* 27, no. 1 (1966).
Özlem, Doğan. *Mantık*. İstanbul: Anahtar Kitapları, 1996.
Platon. *Devlet*. Çeviren M. A. Cimcoz S. Eyüboğlu. İstanbul: Remzi Yayınları, 1988.
———. *Phaidon*. Çeviren Ahmet Cevizci. Ankara: Gündoğan Yayınları, 1989.
———. *Sofist*. Çeviren Ömer Naci Soykan. İstanbul: Remzi Yayınları, 1986.
Smith, Robin. *Commentary, Topics I and Viii*. Oxford: Clarendon Pres, 1997.

Normal ve Normal Dışının Diyalektiği

Çetin Veysal

NORM, NORMAL VE NORMAL DIŞI

Yaşamın değişme ve gelişmelerine, koşul ve olanaklarına bağlı olarak değişmekte olduğu görülen, bir zamanlar hiç olanaklı olmadığı ileri sürülen, ancak belli bir süreçten sonra normal değil demlenin normal ve uzun tarihsel dilimlerde akıl dışı bulunarak dışlananın daha sonraki süreçlerde normal olarak değerlendirilmesine, yüzlerce yıl doğal değil denilenin, doğal kabul edilmeye evrilmesine yol açan temeller nelerdir? Kısaca daima koşullar uygun olarak değiştiği gözlenmekte olan "Normal" nedir?

Normalin tarihsel süreç bağlamında değişimini örnekle somutlarsak: Bir zamanlar değişmez olduğu varsayılan köleci toplumda efendi-köle ilişkisinin feodal toplumda senyör (bey)-serf (toprağa bağlı köylü) ilişkisine, feodal ilişkiden de bugünkü işveren-işçi ya da devlet-memur ilişkisine dönüşmesi normalin tanımının değişmesine sağlam birer örnek oluşturur. Ne olmaktadır da, daha yüzyıl önceki "Normal" bağlamında değerlendirilen ve binlerce yıl olumlanan kölecilik ilişkisi günümüzde olumsuzlanmakta, insanlık dışı görülmektedir.

Bu inceleme, özette söz konusu edilen soruların derinleştirilmesine giriş çalışması olarak düşünülebilir. Burada uyulacak izlenceye göre: Öncelikle norm, normal ve normal dışı kavramları betimlenecektir. İkinci adım, Foucault'nun anormal ve deli yaklaşımının dile getirilmesidir. Üçüncü olarak Horkheimer'in güncel toplumlara yaklaşımına değinilecek ve nihayet, toplum ilişkilerinin sor-

gulanması, ortaya konulanlarla ilgisinde genel olarak normal hakkında değerlendirme yapılmaya çalışılacaktır.

Normal dendiğinde dile getirilen *anlam* nedir? Burada bu sorunun, felsefenin kendi sınırlarını da belirlemesi anlamında, psikoloji, psikoterapi, psikiyatri, psikanaliz ve anti-psikanaliz yaklaşımlar bakımından değil, genel olarak felsefi kavrayışın *normal* kavramını anlamlandırması bağlamında değerlendirilmesine girişilecektir. Doğaldır ki, felsefi bakış açısıyla normal, temellendirilmeye girişildiğinde, *normal ve normal dışının* diyalektiği harekete geçecek, *normal* denilen olgu, durum ya da kavramın öznitelikleri kendi karşıtıyla birlikte ortaya çıkacaktır. Felsefe, kendi soruşturma yöntemince sorunu çözmeye girişir girişmez, kavramın köklerine inmeyi dener. Buna göre ilk soru; *Norm* nedir? olabilir. Antik dönemde hukuk felsefesi ve hukuk biliminde tanınmış tek mimari kuramcı Vitruvius, *Norma*'yı inşaat ve duvar yapıları için 90 derecelik açı ölçümünde doğrultu alma ipi (çekül, şakul) anlamında kullanır. Vitruvius, adalet ölçüm gönyesi olarak adalet kavramını ele alır. Antikçağ etiğinde, ilke anlamında uzmanlık kavramı olarak doğru, hakiki ve yanlış olanın ayrılmasında kullanılır. Cicero da, *norma* kavramını hukuk felsefesinde kural kavramının yanında kullanır. Ortaçağ'da da düzenleyici kurallar olarak, inananın uyması gereken kurallar şeklinde belirir. Son dönemlerde norm, emir, izin ve yasak olarak; öznel eylem ilkesi ya da değer yargısı, değer ilkesi ya da genel olarak tanınma (J. Habermas ve H. Lübbe) şeklinde tanımlanmaktadır.

Genel olarak norm; Latince *norma, regula, mensura,* Yunancada *nomos, kanon,* Almancada Maasstab, Regel, Richtschnur ya da Prinzip; İngilizcede principle ile karşılanmaktadır. Türkçede esas alman kural ya da yerleşik ilke, düstur; geometrideki anlamıyla gönye, doğrultu almaya yarayan ip ya da çekül'e (ya da şakul'a) denk düşer. Bir tür doğrultu bulmaya yarayan ölçü anlamına gelmektedir. Bu ölçü birimi, insan eylemlerinin (değer ölçüsü olarak) hukuk, siyaset ve adaletle ilgisi bağlamlarında yararlanılan bir araç, adalet ve adaletsizliğin belirleyici ilkesi anlamında kullanılır. Ölçü, ölçülen şeyi doğru ölçen bir belirleyici olmalı, ölçülen şey ne ise onu belli ölçü içinde değerlendirmeye olanak tanıyan birim olmalıdır.

Normal kavramını Yunanlılar sağlıkla ilgisinde değil, doğa (physis: büyüme, gelişme) kavramı içinde ele almışlar, *normali* doğaya uygun (ta kata physis: ulaşacağı yapıya uygun büyüme) anlamında kullanmışlardır. Latincede normal, natura ile karşılanabilir. Yapı, verilmiş, oluşmuş, doğmuş yani o yapıda doğmuş anlamındadır. Latince natura Grekçe physis'in uzağında olduğundan "natur" ve "physis"in eşleştirilmesi yerinde olmayabilir. Türkçede doğa kavramı da Batı dillerinden esinlenip daha çok yapıyı belirtmektedir. Ama aynı zamanda Hippokrat'ın kullandığı şekliyle de doğal olma, ortalama doğal özellikleri, bedenin sağlıklı durumunu ve onun organlarının ideal durumunu işaret etmektedir. *Normal,* bu anlamda tıbbi olarak sağlıklılığa denk düşmekte olduğundan, Yunanlılarda da doğa kavramı doğaya uygun olmayı da dile getirir. Yani her zaman "kurala uygun" anlamına gelmemektedir.

Doğal ve doğaya uygun olma anlamında olmak üzere ilkin Rönesans doktorları ve hatta felsefeyle bağlamında insan bedeninin "normal durumu" öğretisi, yani fizyolojiyle bağlantılı olarak geçmektedir. Geometri, mimari ve fiz-

yolojide 18. ve 19. yy. değin normal (sıfat haliyle normalis) ölçüye uyan, bir şeye esas alınanın içinde kalan anlamında kullanılagelmektedir. Bu bağlamda J.C. Reil, "ideal" kavramıyla benzetmeli olarak normali Kant'ın kullandığı gibi "Normalidee" (*Yargı Gücünün Eleştirisi*) kavramı şeklinde dile getirmektedir.[1] Reil'e göre, bu şekliyle *normal,* deneysel-somut değil ama anlama yetisinin soyut bir ürünüdür.

Normal, kökensel olarak kurala uygun, ölçüye uyan anlamında ve ne sağa ne sola yönelen, doğru olarak ortada durandır. Bu bağlamda sözcüğe ilişkin iki anlam çıkmaktadır: Belli bir türün çoğunluğunu temsil eden veya ortalama, yani ölçülebilir ölçüde yığının aynılığını gösterir. Bu durumun tersi, *anomali* ya da eşitsizlik, benzemezlik kavramına işaret eder. Kurala uymazlık olarak da dile getirilebilir. Ancak *anomali* (kurala uymazlık) *patolojik* (normal diye kabul edilende görülen normal dışı) olanla karıştırılmamalıdır. Her *anomali patolojik* olarak adlandırılamaz, ancak her *patolojik durum* bir *anomali*dir. *Normal* ve *anormal* statik sıklığa göre belirlenir. Böylece, patolojik durum normal olarak, tam bir sağlıklılık da anormal olarak açıklanabilir. Ama aynı zamanda, hastalık durumları için *norm-al,* sağlık ve organizmanın bütünlüğüyse; hasta, patolojik ve anormal birbirinin yerini tutabilir kavramlar olarak kullanılabilir. *Anomali* ve *mutasyon* patolojiyi değil, değişik de olsa olanaklı başka yaşam biçimlerini gösterir. G.Canguilhem'in, "*Normal* insan, normatiftir ve yeni hatta organik (canlı) normlara uyum yetisine sahiptir" deyişi, hem formların varlığını hem de değişimi, değişim esnekliğini öne çıkarmaktadır. W.T.Krugs, "*Normal,* ... genellikle kurala uyan veya kurala uyma bakımından normal olandır. ... *abnorm,* normdan uzaklaşan (kural dışı, alışılmadık), *enorm* da söz konusu kurala uymayı aşırı derecede aşan anlamındadır" demektedir.[2]

FOUCAULT VE HORKHEİMER'İN "NORMAL"E ANA HATLARIYLA ELEŞTİREL BAKIŞLARI

I.

Foucault[3], yasanın iktidarının gerilemekte değil, çok daha genel bir iktidara dahil olmakta olduğu bir toplum türüne girildiğini: Norm, toplum yaşamının egemen olduğu ilişkilere geçildiğini, esas olarak yasaya dayanan bu durumun bir hukuk toplumu olmaya son vermekte olan bir topluma işaret eder. Günümüz toplum ilişkileri, norma dayalı bir toplumun kurulduğunu göstermektedir. Bu toplum, başka bir gözetleme ve kontrol sistemi gerektirmektedir. Genel bir görünürlük, bireylerin sürekli sınıflandırılması, hiyerarşikleştirme, nitelendirme, sınırların oluşturulması, teşhis koyma ile belirlenebilir. Norm, bireyleri bölümlere ayırmanın ölçütü haline gelir. Oluşmakta olan toplum bir norm toplumu olduğu

---

[1] Yine Kant'ın "Kategorik Imperatif" ve "Sittengesetze" kavramları şeklindeki tasarımsal kavrayışları normalin soyutlama bağlamında kullanılan biçimleri olarak örnek gösterilmektedir.
[2] Norm ve normalle ilgili bilgiler ve daha fazlası için bakılabilir.
[3] Michel Foucault, *İktidarın Gözü*, çev. Işık Ergüden (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2003), 77.

anda, normalin ve patolojik olanın en üstün bilimi olan tıp, bilimlerin kraliçesi olacaktır.[4]

Deliliğin[5] doğasıyla hiç ilişkisi olmayan ama tüm sosyal işleyişin temel zorunluluklarıyla ilişki halinde olan evrensel ve genel bir tür deli statüsü olduğunu belirten Foucault, arkaik ve ilksel deli tanımlamasının günümüz tanımlamasıyla çok yakın olduğunu düşünür.[6] Kuralsız ve doğal bir toplumun olmadığını ileri süren Foucault, her toplumun kısıtlayıcı bir sistemi olduğunu belirtmektedir. Ona göre, her toplum bir kısıtlamayla, aynı zamanda bir dışlama oyununu da getirir. Her toplumda da kısıtlamalar sistemine boyun eğmeyecek kişiler olacaktır. Kısıtlama, tüm üyelerince kabul edilen sistem, kısıtlayıcı ya da dışlayıcılığını kendiliğinden kaybeder. Ancak marjı olmayan toplum yoktur, çünkü toplum doğadan öyle net sınırlarla ayrılır ki, bir kalan, bir artık, kaçan bir şey her zaman olacaktır. Deli her zaman toplumun bu gerekli, kaçınılmaz marjlarında kendini gösterecektir. Tüm toplumlarda bulunan dört dışlama sisteminden söz eden Foucault bunları şöyle sıralar; 1) çalışma, ekonomik üretim karşısında dışlama sistemi (burada, çalışma yetisinden yoksunluk nedeniyle çalışma zorunluluğu olmayan ama toplumca bakılanlar dile gelmektedir), 2) aile ya da toplumun üretimi karşısında dışlama sistemi (yani normal sayılan bir cinsellik için kurumlaşmış ve süreklileşmiş bir cinsel ilişkiyi temsil eden aile karşısında bu ilişkiyi normallik sınırları -cinselliği topluma özgü ve ahlaki belirlemeler- içinde yaşamayanlar marjinali oluştururlar), 3) bazılarının sözlerinin sıradan kişilerin sözü gibi geçerli kabul edilmemesini sağlayan dışlama sistemi (söylem ya da sembol üretiminde marjinallik ve dışlanma), 4) oyun karşısında işleyen sistem, oyun karşısında diğerleriyle aynı konumu paylaşmayan kişiler her zaman vardır; bunlar oyundan dışlanmışlardır ya da oyun oynayabilecek durumda değildirler veya oyunun lideri ya da tersine oyunun nesneleri veya kurbanları olmak gibi özel konumları vardır oyun karşısında. Oyundan dışlanan günah keçisi ya da oyun nedeniyle kentten kovulan kişidir bu. Bir dışlama sistemince dışlanmak (örneğin rahiplerin bir kesimi, aile ve cinsellik sistemi bakımından dışlanmışlardır), deli adlandırması için yeterli değildir. Dışlama sistemlerinin dördü tarafından da dışlanan bireyler deli diye adlandırılmaktadır.

Delilik, sistem-dışılık olarak da anlaşılabilir. Ancak, sistem-dışılık olarak, gelecek için yeni bir kavrayışı kuran normal dışı olan gerçekleşebilir ama gerçekleşene değin anlaşılmaz olan normal de delilik sayılamaz. Ama aynı zamanda bu dört dışlama sisteminin birinde bile yer alan sistem dışı normalleşmeye başlamaktadır denebilir. Söz konusu sistemlerden çalışma kapasitesinden yoksun olmak ve cinsel davranışa sahip olamamak, deliliği ya da delilik olarak anormalliği belirlemektedir. Anormallik, her türlü statüden uzak olmayı getirmektedir.

Foucault'nun söz ettiği dışlama sistemleri (çalışma, aile-cinsellik, söylem ve oyun), delilik ya da anormallikle ilgisi bakımından ele alındığında; söz konusu

---

[4] Szasz, günümüz tıbbı için modern çağın dinidir demektedir.

[5] Foucault'nun delilikle ilgili incelemeleri ve ayrıntılı bilgi için bkz. *Michel Foucault, Deliliğin Tarihi, çev. Mehmet Ali Kılıçbay (Ankara: İmge Yayınları, 1995).*

[6] Foucault, *İktidarın Gözü*, 215-16.

edilen her bir dışlama sisteminin, özel mülkiyet ilişkilerinin[7] işleyiş sistematiğinin özü, gelişmenin doğası gereği, bilinçli ya da planlı şekilde yaygınlaştırılarak var edildiği anlaşılmaktadır. İktidar, özel mülkiyet ve sahiplenme öğelerinden, ayrıca bunlara bağlı öğelerin (ayrımcılık içeren statü ve hiyerarşilerin[8]), toplumun varoluşsal içeriğine karşıt olan olumsuzlayıcı özellikler doğurduğu görülebilmektedir.

Kuralsız ve doğal bir toplumun olmadığını ileri süren Foucault[9], her toplumun kısıtlayıcı bir sistemi olduğunu belirtmektedir. Bu sav, eğer gerçekliği aşan bir şekilde ütopyalara değin genişletilerek dile getirilirse, amaç ve sınırlarını aşmış olacağı ileri sürülebilir. Bu sava göre, her toplum birey etkinlikleri başta olmak üzere, grup ve kesimleri kısıtlayan bir sistemdir ya da kısıtlayıcı sisteme sahiptir.

Her toplumun kısıtlayıcı bir sistemi olduğunu belirtmektedir. Ona göre, her toplum bir kısıtlama getirerek, aynı zamanda bir dışlama oyununu da getirir.[10] Toplumun tüm üyelerinin kısıtlamayı içselleştirdiği ve kısıtlamaya katıldığı bir durumda kısıtlama ve boyun eğme de kalkar. Bu etkinlik katılımcıların iradesine dönüşür. Kısıtlama tüm üyelerince kabul edilen sistem kısıtlayıcı ya da dışlayıcılığını kendiliğinden kaybedince, özgürlüğün gerçekleştiği bir düzen yaşama geçmiş olur mu? Bu da tartışılabilir.

Akıl hastalığı ve cinsel davranış bozukluğu arasında ilişki[11] olabileceği fikrinin 19. yy.da ortaya çıktığını belirten Foucault,[12] homoseksüel biri ya da nemfoman bir kadının akıl hastası olabileceği fikrinin 19.yy.a kadar Batı'da asla ifade edilmediğini belirtir. Delinin sorumsuz hakikat olduğundan hareket eden Foucault,[13] delinin statüsünün özünde hiç değişmediğini, dönüşümün yüzeysel, görece ve üstünkörü olduğu üzerinde durur. Ancak, günümüz dışlanmışlıklarından farklı olarak eski ya da ilksel biçimlerinden XVIII. yy.'a değin, "her köyün delisi"nin marjinal bir statüsü olduğu[14], çalışmadığı, evli olmadığı, oyun sisteminin parçası olmadığı ve söylemlerinin geçersiz olduğu ama yine de bütüne dahil edildikleri, doyuruldukları ve belli bir noktaya kadar destek gördükleri bir toplumun içinde yaşadıklarının altı çizilmektedir. Ancak XVII. yy. başından, ya-

---

[7] Kapitalizm ve şizofreni arasındaki ilişkiyi ortaya koyarken Ali Akay Lucréce'in, "İktidarların hastalıklı kişilere ihtiyaçları vardır ki, bunlar hastalıklarını sağlıklı kişilere geçirebilsinler" düşüncesinin, kapitalizm ve psikanaliz için de geçerli olduğunu belirtmektedir. F. Guattari G. Deleuze, *Kapitalizm ve Şizofreni*, çev. Ali Akay (İstanbul: Bağlam Yayınları, 1990), 6.

[8] Ayrıca toplumdaki statü ve hiyerarşi farklılıkları, daha üst bir statü ya da hiyerarşi düzeyinde olma ya da olmama bakımından, insanların yetenekleri ya da zekalarından daha çok, içinde bulundukları olanak ve koşullardan kaynaklanmaktadır. İşsiz, yoksul ya da yoksun durumda olanlar, toplum düzeninin ortaya çıkardığı sonuçlar olarak değerlendirilirse, maddi ve manevi olarak statü ya da hiyerarşide üstte bulunanların bu üst konumları, köktenci bir çözümlemeyle dile getirilirse, altta bulunanların haklarının gaspına dayanmaktadır denebilir. Bu nedenle de üst bir hiyerarşi ya da statüyü işgal edenler, alttakilere en azından *karşılıksız bir yardımlaşma* borçludurlar.

[9] Foucault, *İktidarın Gözü*, 215-16.

[10] A.g.e., 216.

[11] Bir keresinde nevrozun ne olduğu sorulduğunda Freud, nevrozlu birinin "çalışamamak ve sevişememek gibi" temel iki karakteristiği olduğunu belirtmiştir.

[12] Foucault, *İktidarın Gözü*, 221-22.

[13] A.g.e., 223-26.

[14] A.g.e., 228-29.

ni kapitalizmin toplumsal, siyasi ve ekonomik örgütlenmesini devlet yapılarında egemen kılmasından itibaren aylak nüfus hoş görülmez olmuştur. Bu sistemde çalışma herkes için geçerli kılınır, herkesin statüsünün çalışmanın örgütlenmesine göre tanımlanması zorunludur, mülkiyet yönetiminin ailenin tümü ve aile aracılığıyla da toplumsal bedenin tümü tarafından denetimi kaçınılmaz olur. Öncelikle kapatılma, delileri değil, ekonomik normlara uygun olmadıklarından toplumun söz konusu örgütlenmesinin önünde engel olan, yani asosyal olduğu düşünülen aylak dolaşanları, kendi geçim kaynakları olmayan ve kapatılmadıkları takdirde kendilerini besleyecek bir aileden yoksun olmaları nedeniyle de geçinemeyecek olanları, sakatları, sefilleri ve sefihleri, fahişeleri ve mirasını akla uygun kullanamayanları kapsamaktadır. Esasen burada ekonomik bir gözetimin ortaya çıktığı görülmektedir. Bu bağlamda Batı'da ilk kez deli, toplum karşısında bir anormallik ve anarşi, böylelikle de dışlanacak kişi olarak görülür. Artık gözetim altına alma, iki cephesi olan bir hastane sistemi olarak yapılandı; bir yandan fiziksel nedenlerle çalışamayacakları kabul eden ve onları gerektiğinde olanaklar ölçüsünde iyileştirecek bir hastane sistemi; diğer yandan, fiziksel olmayan, psikolojik diye adlandırılacak nedenlerle çalışamayanları kabul eden bir hastane sistemi. Bu hastane sistemleri, her iki alanda iyileştirmeler sonucunda insanları topluma katarak işsizliği azaltmak yerine en yükseğe çıkarır. Artık, akıl hastası olmayan delinin yerine akıl hastası olan bu yeni şahsiyet bu andan itibaren ve dile getirilen nedenlerle geçmiş oldu. Akıl hastası, dörtlü dışlama sisteminden yola çıkarak elde edilmiş biridir her zaman ama şimdi, kapitalist toplumun gerekliliklerine bağlı olarak, hasta statüsüne sahiptir, normal çalışma ağına, yani gündelik çalışma ağına yeniden dahil edilmesi için iyileştirilmesi gereken kişidir bu. Akıl hastasına paralel olarak, daha doğrusu onun karşısında o zamana kadar asla varolmamış bir şahsiyeti, yani psikiyatristi doğurmuş olan aynı sistemdir.[15] Foucault, organik hastaneleşme ve psikolojik hastaneleşmenin tamamlanmasıyla psikiyatristin yeni toplumsal kategorisinin yaratıldığını ve akıl hastasının, delilik olgusunun nihayet keşfedilmiş hakikati olmadığını, delinin etnolojik tarihinde tamamen kapitalist anlamda geçirdiği büyük değişiklik olduğunu vurgular.

Anormal grubunun, zamandaş olmayan üç öğeye dayanarak ortaya çıktığını ileri süren Foucault[16], bu öğelerin ilkinin insan kılığında canavar olduğunu belirtir. İnsan kılığında canavarın canavar olmasını sağlayan şeyin, yalnızca türünün formuna oranla kural dışı bir şey olması değil, hukuksal düzenlere (evlilik, vaftiz ve miras yasaları bakımından) getirdiği karışıklıktır. İnsan kılığında canavarda, olanaksız ile yasaklanmış, bireşim halindedir. Bu öğelerin ikincisi; doğru yola getirilmesi gereken bireydir. Bu birey, canavardan daha sonra ortaya çıkmış kişiliktir. Bu kişi anlayışı, yasanın buyruklarından ve doğanın yasasal formlarından çok, kendine özgü gerekimleriyle uygulanan eğitim teknikleriyle ilişkilidir. "Doğru yola getirilemez kişi"nin ortaya çıkışı XVII. ve XVIII. yy.larda gördüğümüz disiplin tekniklerinin uygulanmasıyla zamandaştır. "Bir yere kapatma", adli yasaklamanın olumsuzlayıcı süreci ile "yeniden eğitme"nin olumla-

[15] A.g.e., 232-33.
[16] Michel Foucault, *Ders Özetleri*, çev. Selahattin Hilav (İstanbul: YKY, 2001), 85-86.

yıcı yöntemleri arasında yer alan ara bir formül olarak görülebilir. Bir yere kapatmak fiili olarak dışlar ve yasaların dışında iş görür ama doğru yola getirme, iyileştirme, tövbe ettirme, "güzel duygular edindirme" gerekçelerini ileri sürerek kendisini haklı çıkarır. Bu öğelerin üçüncüsü, çocuk cinselliklerinin gizemini taşıyan mastürbasyoncudur. XVIII. yy.da ortaya çıkan bu yeni tip, cinsellik ile aile örgütlenmesi arasındaki yeni bağıntılarla; çocuğun aile grubu içindeki yeni durumuyla; vücuda ve sağlığa verilen yeni önemle karşılıklı ilişki içerisinde ortaya çıkmaktadır. Cinsel istek, tensel zevk düşkünü vücut ve gevşekliklerden doğan günah söyleminin güvenlik içine alınması; sorgulamaların kurala bağlanmış uygulayımlarıyla sağlanmıştır. Burada yalnızca, sanayinin gereksinimlerine bağlı olarak, üretken bedenin zevk alan beden üzerindeki bir baskı sürecini görmek yetersizdir. Çocuk kendi bedenini kötüye kullanmada sorumlu tutulurken, gerçek kabahatlilerin de ana-babalar oldukları vurgulanır. Demek ki anormal birey, hem canavarın hukuksal-doğal kural dışılığından, hem doğru yola getirme kurumlarına kapatılan yoldan çıkmışların çokluğundan, hem de çocuk cinselliklerinin evrensel gizeminden kaynaklanır.[17]

II.

İçinde bulunulan toplum ilişkileri bakımından birey ne ölçüde geniş bir özgürlüğe sahip görünür ve öyle de olursa, o kadar az özerk olmaktadır. Bu paradoks duruma içkindir; çünkü o, kendini toplumun yapılanmasına göre düzenlemekte, böylelikle de kendi olamamaktadır. Bu yönelime girmediğinde de varoluşunu sürdürememektedir. Böylesi bir durum, insansal[18] olmaması nedeniyle, ilke olma anlamında normal bir durum olarak görüldüğü halde, doğru ya da hakiki anlamında normal sayılamaz.

Doğru ya da hakiki olanın dile geldiği yerde "normal de ne demek oluyor" denebilir. Çünkü varlık varolandan ibaret görülebilir ve olan, olacak olan olarak da belirlenebilir. Varolan gerçeklik dışında, nesnel verili dünyanın dışında bir şey yoktur dendiğinde, olacak olan da olana bağımlı hale gelir. Olan içerisinde taşınan ve olanın olumsuzlanmasını içeren olanaklar (ya da olması gereken olarak olacak olan) göz önünde bulundurulmalıdır burada. Böylece iktidar, gerçeklik olduğu dünyada bilinçleri denetlediği gibi, dilde de kendini egemen olarak onaylattırarak, söylemini, şimdiyi ve geleceği kuracak düşünce ve eylemlere dikte etmeyi başarır. Sonuç Hegelci bir vargıdır: "Gerçek olan akli, akli olan gerçektir". Bu noktada hatırlanması gereken: *Aktüel olanın her zaman virtüel ya da olanaklı olanı içerdiği ama onu temsil etmediğidir.* Olanaklı olan, gerçekleşmemiş olandır ve kendini gerçekleştirmiş olanın egemenliğinde de olsa gerçekleşme için koşullar arar. Egemen "normal" bağlamında; gerçekleşmiş olan nor-

[17] A.g.e.

[18] İnsansal: İnsanı, olumlu anlamda geliştiren, belirleyen ve insanın insan olmasına katkıda bulunan niteliklere işaret eden bir kavram olarak kullanılmaktadır. Bu kavram, insanın toplumsallığını güçlendiren, günümüzün (yanılsamalı) toplumsal ilişkilerini değil, olumlu anlamda toplumsal ilişkileri, yani yardımlaşma, dayanışma, bireysellikte toplumsallığı, toplumsallıkta bireyselliği içeren düşünce ve eylemlere işaret etmektedirler.

mal, gerçekleşmemiş ama gerçekleşmeyi bekleyen olanaklı olan da normal dışıdır denebilir.

Doğaya egemen olma yoluyla doğadan özerkliğini kazandığında, birey doğal oluşu anlamındaki özerkliğini kaybetmektedir. Özgür özne olarak bireyin, otomatikleşmiş toplumda işlevi kalmadığını vurgulayan Horkheimer[19], uzun zamandır bürokrasinin egemenlik tarihinin trendi, otomatik tepki veren bireyin kontrolü ve kendi bireyselliğinin bilincini kaybettiğini ileri sürmekte ve bu şekliyle, *Yönetilen Dünya*'nın, geriye çevrilemez tarihin sonucu olduğuna işaret etmektedir.[20]

Kitle kültürü ve Kültür Endüstrisi'nin katkıları, bireyi o ölçüde belirlemektedir ki, birey, bireyliğin ve özgünlüğün anlamını da ondan öğrenmekte, böylelikle başlangıçtan itibaren özgün birey değil, yönlendirilen birey olup çıkmaktadır. Bu şekilde nesneleşen birey, sözde bireysel özgünlüğünde özerktir. Sözde özerklik, nesneleşen bireyin özgünlüğüdür. Nesnel durumun gözümüze soktuğu bu koşullar içinde varoluşunu sürdüren insanın normalliğinden söz edilebilir mi? Normal, burada olsa olsa uyum, baş eğme, varoluşunu koruma amaçlı itaatte kendinden vazgeçmeyi kabullenmeden başka ne olabilir?

Horkheimer[21], düzenlenmiş bir öğrenimden geçmiş insanların, araçlara yönlendirildiklerini, nerdeyse her zaman pozitivist ve pragmatik bir düşünmeye zorlandıklarını belirtmektedir. Bugün, toplumun ilerleme biçiminde birey, psikolojik olarak, toplumun içsel yaşamına indirgenmekte, toplum özerkliği iğdiş edilmektedir. Ona göre, doğada insan türünün egemen olmasının bedeli, kendi içsel yaşamının öldürülmesidir.[22]

Toplumun standartlaştırılması, herkesin ve her şeyin istendik tarzda düşünülüp eylenmesi, buna da normal denmesi, iktidarın kendini normal olarak göstermesi ve tanımlaması anlamına gelir. Bu anlamda güç, kaynak ve iktidar öğelerini elinde toplayanların toplumda bireye, doğaya, insana ve diğer canlılara esnemeyen kurallar getirerek bu çerçeveye gönüllü ya da buna gönüllü uymak istemeyene zorla giydirmesine normal[23] denmektedir. Öte yandan görülmektedir

---

[19] M. Horkheimer, *Nachgelassene Schriften (Hrsg. Von Gunzelin Schmid Noerr / Alfred Schmidt)*, vol. 14, *Gesammelte Schriften* (Frankfurt am Main: Fischer Verlag, 1988), 517.

[20] A.g.e., 427.

[21] M. Horkheimer, *Vortraege Und Aufzeichnungen 1949-1973 (Hrsg. Von Gunzelin Schmid Noerr / Alfred Schmidt)*, vol. 8, *Gesammelte Schriften* (Frankfurt am Main: Fischer Verlag, 1985), 403-04.

[22] M. Horkheimer, "Notizen 1950 Bis 1969 Und Daemmerung (Hrsg. Von Werner Brede)," (Frankfurt am Main: Fischer Verlag, 1974), 89-90.

[23] Bu noktada psikiyatri ve antipsikiyatrinin "Normal" ve "Normal Dış*' sorununa yaklaşımına kısaca da olsa bakılabilir. Psikiyatrinin normal ve normal dışı tanımlamalarına eleştirel yaklaşımlarla farklı bir anlayış geliştiren antipsikiyatri; tanımını David Cooper'den, felsefi temellerini de '68 hareketinin önemli düşünürlerinden Michel Foucault ve Thomas Szasz'dan almaktadır. A. Hasanoğlu, *Psikiyatri, Antipsikiyatri ve Yeni Deneyler* (İstanbul: Ezgi Matbaacılık, 2005), 13. psikiyatrinin, toplumsal hijyenin korunması süslü terimiyle psikiyatri hastalarının öldürülmesinin (ötenazi) haklılığına ve bu düşünceden de toplumu zararlı birimlerden temizleme uygulaması olarak Yahudilerin, komünistlerin, çingenelerin ve eşcinsellerin toplumda normal dışı olarak görülmesi anlayışına uzandığını belirtmektedir. Hasanoğlu, *Psikiyatri, Antipsikiyatri ve Yeni Deneyler*, 14. Cooper, Laing ve Basaglia'nın da akıl hastanelerini burjuvazinin iktidarı elinde tutabilmek için başvurduğu baskıcı kontrol araçları olarak gördüklerini, ayrıca akıl hastalarının baskıcı bir devletin ve hasta bir toplumun ürün veya kurbanları olduklarını vurgular. Hasanoğlu, *Psikiyatri, Antipsikiyatri ve Yeni Deneyler*, 14. Cooper 1967 yılında antipsikiyatri

ki, normaller de deli ya da normal dışı diye adlandırılanlar kadar yıkıcı ve sıra dışıdırlar. Onların normal dışılığı koşullara uygun olarak normal dışı sayılanlarla aynıdır; *her zaman gayet normal olan insanlar çok şaşırtıcı biçimde kör biçimde yıkıcılıkla tepki veriyorlarsa, bunun nedeni kendilik değeri duygusunun zedelenmesinin böyle bir süreci harekete geçirmesidir.*[24]

Eleştiri Kuramı açısından bakıldığında denebilir ki, her şeyi kendi ölçüleri içinde ele alarak doğru ya da yanlış, olumlu ya da olumsuz, başarılı veya ba-

---

kavramını kapitalist topluma ve onun hastalandırıcı etkilerine karşı yürütülen savaşta kullanılacak etkili bir silah olarak ortaya atar. Şizofreniyi kapitalist toplumun bir ürünü olarak tanımlayıp, psikoz terimi yerine *sosioz* terimini kullanır. Laing, psikotik yaşantıyı olumlu anlamda bilinç genişlemesi olarak yorumladı. Psikotik yaşantı topluma, daha dar anlamda kişinin kendi çevresine karşı yaşantılanan insani bir deneyimden başka bir şey değildi. Thomas Szasz, psikiyatrik hastalık tanımını reddeder, ruhsal hastalık diye bir şeyin olmayacağını iddia eder. Ona göre psikiyatri, hayat problemleri ile uğraşan bir disiplindir. Psikolojik sıkıntısı olan bir kişinin akıl hastanesine yatırılması o kişinin toplum tarafından cezalandırılması demektir. Akıl hastaneleri de beyin yıkama kamplarıdır Hasanoğlu, *Psikiyatri, Antipsikiyatri ve Yeni Deneyler*, 14. Akıl hastanesinin bir cezaevi, psikiyatr'ın da gardiyan olduğunu ileri süren Basaglia, ruh hastalığı olduğu iddia edilen durumun, "insanın dayanılmayacak yaşam, iş ve barınma koşullarına yalnızlaşmaya, umutsuzluğa, bir kadın ya da yaşlı olarak dışlanılmaya gösterdiği insani bir tepki" olduğunu belirtir. Hasanoğlu, *Psikiyatri, Antipsikiyatri ve Yeni Deneyler*, 15. Demek ki delilik, günümüz insan ile toplum ilişkilerinde ve koşullarında dayanma sınırlarını aşan yaşam koşullarına gösterilecek tepki türlerinden biridir. Deliler, kapitalist sistemin görevlendirdiği psikiyatrlar tarafından ya kliniğe kapatılarak ya da başka psikiyatrik yöntemlerle "hasta edici normallik" içine çekilmektedir. Demokratik psikiyatri hareketinde psikofarmakoloji (psikolojik hastalıklara ilişkin ilaç bilimi) modern deli gömleği olarak tanımlanmaktadır. Bu hareketin radikal yaklaşımları psikoterapiyi insan haklarına müdahale olarak betimleyerek, deliyi, toplum tarafından dayatılan "normallik" içine çekmenin aracı olarak görmektedir.Bu kadar acının, ölümün, sömürünün olduğu bir dünyada, deliyi bütün bu sürecin nedenlerine inmeden tedavi etmek, kişiyi tekrar bu acı verici, hastalandırıcı hayat koşullarına itiraz etmeden katlanır duruma getirmekten başka bir şey değildir. Basaglia, entelektüel arka planını İtalyan Marksistlerden, özellikle de Antonio Gramsci'den alır. Ona göre, kurumsal psikiyatri koca bir yalandan ibarettir. Çünkü akıl hastaneleri hastalar gereksinmeleri için değil, toplumsal düzenin korunması için vardır. Psikiyatrik hasta ile suçlu arasındaki fark da; hastanın yapma olasılığı bulunan şey, suçlunun ise yaptığı şey nedeniyle kapatılmış olmasındadır. Hasanoğlu, *Psikiyatri, Antipsikiyatri ve Yeni Deneyler*, 15. Psikiyatri ve antipsikiyatri yaklaşımları arasındaki çelişkiden hareketle soruna eleştirel bir yaklaşım deneyen Hasanoğlu, *Psikiyatri, Antipsikiyatri ve Yeni Deneyler*, 15. Antipsikiyatrinin, biyolojik psikiyatrinin indirgemeci tavrına vurgu yaptığını, psikiyatrik bozuklukların yalnızca biyolojik yatkınlıkla, nörokimyasal bozukluklarla açıklanamayacağını vurgularken haklı olduğunu; biyolojik psikiyatrinin insanın toplumsallığını gözden kaçırdığını vurgulamaktadır. Ancak antipsikiyatri de sorunun biyolojik kökleri olduğunu göz ardı etmeye varması nedeniyle başka bir uca savrulur. Marksist antipsikiyatri de komünizmle birlikte psikiyatrik hastalıkların ortadan kalkacağını ileri sürer. David Laing, şizoren olarak damgalananların aslında yalnızca yetenekli ve yaratıcı insanlar olduğunu ve gösterdikleri tepkinin hasta bir topluma sağlıklı bir yanıt olarak değerlendirilmesi gerektiğini vurgular. Thomas Szasz, insanın ruhen hasta olabilmesinin olanaklı olmadığını, çünkü hastalığın bedene ait olduğunu belirtir. Oysa bedensel hastalıkların tanısı bedene ait bir bozukluk var olduğu için konurken, ruhsal hastalıkların tanısı, bireyin yaptığı bir şey için konmaktadır. Bu ise Szazs'a göre, bir bireyi damgalamaktan başka şey değildir Hasanoğlu, *Psikiyatri, Antipsikiyatri ve Yeni Deneyler*, 16. 1971 yılında alternatif bir psikoz tedavisi öneren Loren Mosher (San Fransisco'daki Soteria House'da), psikotik ataklar yaşayan hastaların milyöterapötik (yaşam alanı tedavisi) ile ve bire bir yoğun eşlik aracılığıyla düzelebileceklerini ileri sürer. Bu yöntemin, klasik psikoz tedavileri kadar etkili olduğu 1971 ve 1982 yılları arasındaki deneyimlerle ortaya koyulmuştur. Loren Mosher'ln bu girişiminin başarısını izleyen Luc Ciompi 1984'te de Soteria Bern'i kurdu. Bu yaklaşım, biyolojik tedavi yöntemini yok sayan bir yöntem olmaktan çok, bireyin psikolojik ve sosyal gereksinmelerini göz önünde bulunduran bir seçenek tedavi yöntemidir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Hasanoğlu, *Psikiyatri, Antipsikiyatri ve Yeni Deneyler.*

[24] A. Gruen, *Normalin Deliliği*, çev. İlknur Igan (İstanbul: Çitlenbik Yayınları, 2004), 32.

şarısız, yararlı ya da yararsız, normal veya normal dışı olarak değerlendiren ve bu değerlendirmelerini de her alanda tüm insanlığa kabul ettirmeye girişen bilim ve disiplinler, *Prokrustes*[25] *yöntemini* andırmaktadır. Çünkü, ona uygun düşünce ve davranış içerisine girmeyenler, ilkin kendi içselleştirdikleri genelin anlam ve değerleri tarafından otokontrol aracılığıyla, sonra da toplumun formel ve enformel doğrudan yaptırımlarıyla karşı karşıya kalmaktadırlar.

DEĞERLENDİRME VE SONUÇ

Norm, ölçü için kullanılan değişmeyen birim, dayanak, ilke ya da model olarak ahlakta doğru eylemi, estetikte güzellik ve sanat eserini değerlendirmede ölçüyü, mantıkta geçerli çıkarım kuralını belirtir. Normal, normun giydirildiği, normun içine sığdırılan, norma göre olan, ona uyan, normu besleyen, yaşatan, taşıyan; yani 'normca olan'dır. Norm ve normal, değişik çağ ya da toplum ilişkisine uygun olarak farklılıklar göstermektedir; koşullar, olanaklar, zaman, kültürlerin belirleyenlerine bağlı olarak değişmektedir.

Demek ki görelilik vardır normalde. Bir şey, belli bir ölçüye uygun olarak normaldir ya da değildir. Hakikat ya da doğruyu içeren *olanaklı olan olarak* normal, *gerçeklikteki normal*in *normal dışı* adlandırmasıyla dile gelmektedir. *Normal, normal dışı* olarak adlandırılıp dışlandığından, dile getirilebilir olmaktan çıkarılmış, böylelikle hem herkesçe iyi bilinen hem de içsel olarak hissedilemediğinden dile getirilip gerçekleştirilemeyen olmuştur. Günümüz normali anlaşılır olanı, normal dışı da anlaşılmaz olanı dile getirmektedir. Normal dışı; doğal, doğaya uygun, sağlıklı olma anlamındaki Antikçağ kavrayışıyla ele alındığında, anlaşılmaz ya da virtüel olan olarak gerçekleşmesi umut edilen olarak insansala da işaret etmektedir.

Görüldüğü gibi normalin iki tanımı ortaya çıkmaktadır. Denebilir ki, ilkin normal, toplum ilişkileri içinde değerlendirildiğinde, toplum ve topluluk yaşamında belli ölçüler içinde genel kabul gören, alışkanlık ve ortalama düşünüş ya da davranış modeli olagelen, yapılan/yapılması beklenendir[26]. Bu bağlam açık ve seçiktir. Anlaşıldığı denli, normalin bir genel uzlaşı içinde olunan ilke, kural, ölçüt ya da 'genel kabul gören' anlamı vardır' (normal denen de budur); bir de, *hakkında uzlaşılmayan*, ancak uzlaşma talebini dile getiren, kural, ilke ya da ölçüt olmaya aday olan, görüngüde kendini gerçekleştirmemiş olan ya da genel kabul görmeyen, bu nedenle de normal dışı olarak dile getirilişi vardır. İkinci betimde de açık ve seçiklik gerekmektedir.

Düşünce ve davranışlarda gerçekleşmesi istenende iki beklenti dile gelmektedir ya da gelebilir. İlki, geleneksel, alışkanlık ve ortalama olageleni içeren beklenti;

---

[25] *Prokrustes*, sadist yaratılışlı bir hancıdır. Yolcuları evine çağırıp onlara yatak verir; ama kısa olana büyük, uzun olana küçük yatağı verip uzun olanın uzuvlarını keserek, kısa olanın uzuvlarını ise çekiçle döverek yatağa uydurur. *Theseus* onun yolculara yaptığını, aynı çekiçle onu öldürene değin uygular.

[26] Bir örnekle betimlenirse; bir insan başının yüz kısmında iki göz, yanlarda iki kulak, yüz ortasında iki delikli bir burun, yüzün alt kısmında iki dudaktan oluşan ve içinde dişler bulunan bir ağız ile üstte ve arkada saçtan oluşan bir baş olması alışıldık bir durumdur. Böylesi bir baş normal görülür. Ancak bu uzuvlardan biri, beklendiğince ya da yeterince işlevsel veya görünüm sorunu taşırsa normal dışıdır denir.

ikincisi de normalin diyalektiğinin kurucu öğesi 'ortalama olan' ile olageleni olumsuzlayarak bir tür normal dışı diye normal tarafından dışlanan, ancak hakikati ya da doğruyu içerdiği için yapılması beklenendir. Demek ki yapılması gereken ama normal tarafından dışlanan da normal sayılabilir, hem de normal dışı olduğu halde. İnsansal anlamda her yapılması beklenenin *normal dışı/normal* olduğu, ancak her normal dışı sayılanın/olanın da *normal dışı/normal* olmadığının belirlenmesi gerekir.

Bir kere kendi kural, ilke ya da ölçü olarak belirlendikten sonra, başkayı kendine uyduran, ilke kendi olduğundan, her şeyi belirleyen, yönlendiren ve denetleyen oluverir normal. Kalıcılaşıp gelenekselleşerek alışkanlığa, böylelikle de sıkça bir tür erke dönüşür. Artık iktidar olarak eleştiriye izin vermez. Çünkü her eleştiri, egemen kavrayış olan normali yerinden edecek bir seçeneği içinde taşır. Bu nedenle de kendine seçenek olanı normal dışı, anormal, marjinal ya da akılsal olmayan olarak damgalar. Bu yöntemle yerini sağlamlaştırır. Normal kavramsal olarak ne ölçüde soyutsa, olay ve olgu bağlamında o ölçüde somuttur. Normali temsil eden kurum, kuruluş, birey ya da gruplar, kendi çıkar ve amaçları doğrultusunda onu taşır, besler, geliştirir ve yayarlar.[27]

Normal dışı, normal tarafından olumsuzlanandır. Normalin normal dışını ya da normal dışının normali olumsuzladığı olay, olgu, durum ve süreçler, normal ve normal dışının niteliklerinin belirlenebileceği noktalardır. Normal ve normal dışının birbirlerini olumsuzlamaları, normal ve normal dışının kesin hatlarla birbirinden ayrıldıkları, birinin ya da diğerinin farklılıkları bakımından kendisinden başka olanı dışladıkları yerde başlar. Freud'un, "Sağlık ve hastalık ilkesel olarak birbirinden ayrı değildir, tersine yalnızca pratik olarak belirlenebilir bir toplanma sınırında ayrılırlar" şeklindeki kavrayışı da normal ve anormalin iç içeliğini dile getirmektedir.

Günümüz normalliğini; genele uyma ya da gerçekliğin çelişkisini bilinçli olarak görmeme hastalığı olarak anlamak olanaklıdır. Bu anlamda normal, normal dışıdır. Bu anlamda dile gelen normali olumsuzlayan normal dışı da, bütün içerisinde genelleşerek normal diye dile geleni egemen anlayışın ölçüsü olması nedeniyle olumsuzlar. Normal dışı olan, söz konusu niteliğiyle hakikati gerçeklik düzeyine yükseltmeye giriştiğinden doğaldır ve doğaya uygundur. Normal dışı; bireyin bireyselliğini kurmada duygusal, düşünsel ve uygulayımsal olanı gerçekleştirememesi ya da özgün yaratımlar bakımından bireyin kendini özerk olarak kuramaması, 'biz'in mahkumu olarak normale uymak zorunda olması, itaatle bütünleşen bir süreci bilinçli ve gönüllü tercihiyle kalıcılaştırmasıdır.[28]

---

[27] Gelenekselleşmiş ve alışkanlıkla yerleşmiş olan normal, toplum kurumlarında, toplum ilişkilerinde, aile, arkadaşlık ilişkileri ve her yerde bireyleri denetler, yönlendirir ve baskılar. Örneği: Eğitim-öğretim kurumlarının, inanç kurumlarının ve hukuk kurumlarının yaptırım, baskı, ceza ve disiplin öğeleri düşünülsün burada (somutlarsak: ulusal marşı söylemeyen ya da genel inançlara aykırı davranan bireyin dövülüp sövüldüğü, hatta bunlarla yetinilmeyip öldürüldüğüne tanıklık yapmıştır her yerde insanlık).

[28] Bu noktada, asıl normal dışı, kendini gerçekleştirmesi önünde engeller koyulduğunu gören ama bu duruma hayır diyemeyen bireydir. Bilinçli bir boyun eğme, gönüllü bir kulluk vardır burada. Bu nedenle normal dışı sayılabilir. Ancak bilgi eksikliği nedeniyle gelişen bilinçsiz tercihi özgürlük değil de zorunluluk olarak anlamak, böylelikle de özgürlük bilincinin olmaması bağlamında normal dışı saymamak ve normal olarak görmek olanaklı gibi görünmektedir.

İçinde bulunduğumuz toplumda insan ya da bireyin kendi iç bütünlüğüyle ilişkileri bakımından ele alındığında, insan ve ilişkilerinin araçlaşma, nesneleşme, şeyleşme bağlamında artık doğallığından eser kalmadığı, yani doğaya uyumu bakımından insansal bir normallikten uzaklaştığı görülmektedir. Günümüzde insan; hem kendisiyle, hem öteki bireylerle, hem toplumla, hem de doğayla ilişkilerinde doğallığı bağlamında normalliğini ve en önemlisi de iç bütünlüğünü kaybetmiştir denebilir.

KAYNAKÇA

Foucault, Michel. *Deliliğin Tarihi.* Çeviren Mehmet Ali Kılıçbay. Ankara: İmge Yayınları, 1995.
———. *Ders Özetleri.* Çeviren Selahattin Hilav. İstanbul: YKY, 2001.
———. *İktidarın Gözü.* Çeviren Işık Ergüden. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2003.
G. Deleuze, F. Guattari. *Kapitalizm Ve Şizofreni.* Çeviren Ali Akay. İstanbul: Bağlam Yayınları, 1990.
Gruen, A. *Normalin Deliliği.* Çeviren İlknur Igan. İstanbul: Çitlenbik Yayınları, 2004.
Hasanoğlu, A. *Psikiyatri, Antipsikiyatri Ve Yeni Deneyler.* İstanbul: Ezgi Matbaacılık, 2005.
Horkheimer, M. *Nachgelassene Schriften (Hrsg. Von Gunzelin Schmid Noerr / Alfred Schmidt).* Vol. 14, *Gesammelte Schriften.* Frankfurt am Main: Fischer Verlag, 1988.
———. "Notizen 1950 Bis 1969 Und Daemmerung (Hrsg. Von Werner Brede)." Frankfurt am Main: Fischer Verlag, 1974.
———. *Vortraege Und Aufzeichnungen 1949-1973 (Hrsg. Von Gunzelin Schmid Noerr / Alfred Schmidt).* Vol. 8, *Gesammelte Schriften.* Frankfurt am Main: Fischer Verlag, 1985.

Spinoza felsefesinde yöntemin işlevi

Savaş Ergül

Spinoza felsefesinden söz eden felsefeciler, onun felsefesinin ayırt edici özelliklerinden biri olarak kullandığı geometrik yöntemi gösterirler. Biçim olarak geometrik yöntemin seçilmesi kimileyin Kartezyen düşüncenin bir etkisi olarak görülmüş[1] kimileyin ise, matematiksel/ geometrik biçimin ve kanıtlamanın felsefi spekülasyonun içeriğine uygun bir yöntem olmadığı, kusurun sadece biçime ait olmayıp bütün konumu ilgilendiren bir kusuru taşıdığı öne sürülmüştür. Bu görüşü öne süren Hegel, felsefi bilginin doğası ve nesnesinin bu yöntemde bütünüyle yanlış kavranıldığını söyler, çünkü matematiksel bilgi ve yöntem biçimsel bir nitelik taşıdığından içeriği/ tözü/ öznesi kavram olan felsefe için uygun değildir. Matematiksel yöntemde eksik olan kavram ve kavramın içeriği üstlenip dolayımla ilerleyen diyalektik sürecidir.[2] Mutlak olanın hemen ortaya konması, olumsuzlamanın tek yanlı ve dar bir şekilde ele alınması, bireysellik ve özbilincin tözün mutlaklığında kaybolması, Hegel'in Spinoza'nın yöntemine ve felsefesine yönelttiği eleştirilerden bir kısmını oluşturur.

Dolayım yerine dolaysız olanın, olumsuzlama yerine olumlamanın konması aslında Spinozacı yöntemin başarısı ve kuruculuğu için temel şartlardır. Dahası, genellikle kabul edildiği gibi Spinoza'da tek bir yöntem değil, birden

---

[1] Frederick Copleston, *Kıta Ussalcılığı Pascal-Spinoza-Leibniz*, çev. Aziz Yardımlı (İstanbul: İdea Yayınları, 1991), 84.

[2] G. W. F. Hegel, *Lectures on the History of Philosophy -Medieval and Modern Philosophy*, çev. Frances H. Simson E. S. Haldane (London: University of Nebraska Press, 1995), 283.

fazla yöntem bulunur: tıpkı tözün sonsuz bir üretim etkinliği içinde bulunup farklılığı çoğaltması gibi yöntem de sürekli olarak yenilenir, genişler ve farklı düzlemlerde türlü türlü yollar ve kanıtlamalar kullanır. Ama belirli ve kesin bir hedef hep işbaşındadır: önyargılara karşı savaş, hakikatin elde edilmesi ve gitgide artan bilgi kudretiyle bireysel ve toplumsal özgürlüğün siyasal bir projede birleştirilmesi. *Etika*'daki geometrik yöntem, *A Theologico-Political Treatise*'deki[3] içkin ve tarihsel eleştiri yöntem, önyargılarla girdiği polemikte hep bu dolaysız olan, olumlayan etkin ve üretici tözün varlığını kullanır[4]. Varlığın tek anlamlılığına varmak, bütün o gizemlerle sarmalanmış dolayımdan ve önyargılardan kaçınmak için, mutlak ve sonsuz varlık olan Tanrı, töz ve doğa terimleri olabildiğince hızlı bir şekilde dolaysız bir aynılıkta birleşmelidir. Ancak o zaman, ereksel nedene ve onun beslediği bilgisizliğe, önyargılara ve o devrin hakim ideolojisi dine yönelik yöntemsel eleştiri, sadece bir yöntembilim olmaktan çıkıp kurucu ve olumlu bir düşünceyi biçimsel ve araçsal olarak değil, varlıksal olarak sahiplenebilir.

Spinoza'nın temel kabulü şudur: insanlar nedenler konusunda tam bir bilgisizlikle doğarlar. İnsanların şeyler, durumlar ve eylemler hakkında bir bilgiye varmaları ise, ancak uzun bir deneyim sürecinden sonra mümkün olabilir. O ana kadar ise, doğalarının bir sonucu olarak onlara ait olan duygulanışların hükmü altında olduklarından, olup bitenleri "doğanın ortak düzeni" uyarınca imgelem yetilerine göre kavrarlar[5]. İmgelem yetisiyle, şeyler nedenleriyle değil, dışsal etkilere, ima ve işaretlere göre ele alındığından ancak bulanık bir bilgiye ulaşılır. Kişileri tesadüfi karşılaşmaların etkisine bırakan bu upuygun olmayan bilgi türünde –Spinoza buna birinci tür bilgi de der[6]- fikirler imajların izini taşımakta olup adeta ön önermeleri olmayan sonuç gibi ortaya çıkarlar. Bu durumda da bilgisizliğin, önyargıların ve yanılsamaların meydana gelmesi kaçınılmaz olur. Spinoza'nın hedef tahtasına koyduğu bu önyargılar, özellikle Tanrı, doğa, din, ereksel neden, zihin, özgürlük/ özgür irade beden ve duygulanışlara ilişkin halkın, ilahiyatçıların ve filozofların farklı ve türlü derecelerde taşıdıkları uyumsuz ve çelişkili kimi görüşlerdir. İşte Spinoza felsefesinin ve yönteminin amacı, bu önyargılara ve yanılsamaların üretilme tarzlarını ve ilişkilerini çözümleyerek geçersizliklerini ilan etmek ve onların siyaset ve felsefe yapma özgürlüğü üzerinde oluşturdukları hükmedici baskıyı kırmaktır.

---

[3] Bundan sonra yazı içinde bu eser *TPT* olarak adlandırılacaktır.

[4] Aslında Spinoza bütünüyle yöntem ve doğru bilgi konusunu *On The Improvement Of The Understanding* adlı eserinde ele alır. Spinoza'nın bu kitabı, yöntemi hem biçimsel –fikrin fikri olarak yöntem- hem de bir amaca varmak için daha çok tamir edilebilecek bir araç olarak ele alır. Kartezyen bakış açısının bir devamı olduğu için bu yazıda tartışmaya dahil edilmemiştir. Nitekim *Etika*'nın "ortak kavramlar" üzerinde kazandığı yeni deneyim ve olanakla bu kitabın perspektifi terkedilmiş ve kitap tamamlanmadan yarım bırakılmıştır.

[5] De Benedict Spinoza, *Etika*, çev. Hilmi Ziya Ülken (İstanbul: Ülken Yayınları, 1984), II, Önerme 5, 9.

[6] Spinoza bilgi türlerini üçe ayırır. Birinci tür bilgi, imgeleme, işarete ve dışsal etkilere dayanıp upuygun olmayan bilgi türüdür. İkinci bilgi türü, upuygun olan ve şeylerin ortak özelliklerini veren upuygun bilgidir. Spinoza, ortak kavramları, özellikle soyut olarak nitelediği tümellerin bulanık bilgisine karşı ortaya atar. Üçüncü bilgi türü ise, özün bilgisini veren ve upuygun olan sezgi bilgisidir. A.g.e., II, Önerme 40, Not 2.

Bilgiye ulaşmayı engelleyen bu önyargıların ve yanılsamaların en yıkıcı ve başta geleni, sadece sıradan insanların zihninde değil, ilahiyatçıların ve filozofların düşünme tarzlarında da baş köşeyi tutan "ereksel neden" ve insanbiçimci Tanrı düşüncesidir. İnsanlar nedenlerini bilemedikleri her şeyi belirli bir ereksel neden düzenine veya yaratıcı bir Tanrıya yüklemeye alışkındırlar. Geometrik yöntem, önemini tam da bu noktada gösterir: bu denli yaygın ve derin bir biçimde insanların zihinlerine kök salmış ve artık katı bir yetkeye dönüşmüş bu önyargılara savaş açarken, onlara ilişkin öne sürülen düşüncelerin sırf bir polemik veya yorum olarak görülmemesi için, akıl yürütmeleri zorunlu bir şekilde işleyen, dakik bağlantıları sunan geometrik yöntem (tanım, aksiyom, önerme, kanıtlamalar ve notlarla ilerleyen) en elverişli biçimi sunar. Fakat bu sorunların tartışılması, yazının devamında da görülebileceği gibi, sadece bilgikuramsal alanın sakin sularında olup bitmemekte, o döneme göre epey netameli olan dinsel ve siyasal alanındaki sorunları da tetiklediğinden çok daha gerilimli bir süreci başlatmaktadır. İnsanlar kendi iradelerinin, arzularının ve hareketlerinin bilincinde oldukları için bir amaca göre eylemde bulunduklarını düşünürler; kendileri nasıl bir amaca göre davranıyorlarsa başka şeylerin de bir amaca göre etkinlikte bulunduğunu varsayarlar. Böylece bir şeyin nedenini bilemediklerinde kendilerine dönerler ve kendilerini nedenini bilemedikleri şeylerin ölçütü yaparlar. Kendilerine döndüklerinde, bedenlerinin her bir organını bir amaca göre işleyen -görmek için göz, çiğnemek için diş- bir araç olarak görürler Aynı araç amaç düşüncesi doğadaki şeylere de yüklenir ve varolan her şey bir araç olarak kabul edilmeye başlanır. Ama bu araçların kendileri tarafından yaratılmadıklarını bildiklerinden dolayı, bunları onlara sağlayan, kullanmaları için hizmetlerine sunan yaratıcı bir varlığı -Tanrıyı- varsayarlar. Tanrı her şeyi insan için, insanı da kendisine tapması için yaratmıştır. Böylece insanların arzularını doyurmak için doğayı kullanmalarına sunan, sevgilerini ve hediyelerini kendilerine çekmek isteyen ve karşılığında tapınma ve şükran bekleyen insanbiçimci bir Tanrı tasarlanır. Ama doğada sadece faydalı şeyler değil, insanlara zarar veren depremler, seller ve fırtınalar gibi olaylar da meydana gelmektedir. Ereksel nedenin bakış açısından bakanlar, bu felaketlerin nedeni olarak, Tanrının lütfuna karşılık, tapınma ve şükranlarını ihmal eden insanlardan Tanrının bir öç alması olarak görür. Fayda ve zarar ölçülerine göre, şeyler, yetkinlik ve yetkinsizlik bakımından sıralanır. İnsanlara hoş görünüp görünmemesine göre şeylerin doğası "iyi ve kötü" sıfatıyla etiketlendirilip adeta onların doğası buymuş gibi görülür. İmgelemden hareketle oluşturulan bu kavramlar aracılığıyla bütün doğa ve yaşam insanbiçimci bir kılığa bürünür[7].

Bu araç-amaç döngüsünde ortaya çıkan insanbiçimci tasarım, Tanrıyı da insan doğasından esinleyerek kavrar. Tanrı, tıpkı insan gibi ihtiyaçları/ arzuları olan –bu durumda tapınma ve şükran isteme ihtiyacı olan- bir varlık olarak tasarlanmakla, mutlak bir varlık olmaktan çok kusur ve zayıflıkla belirlenmiş olur. Tanrının bu şekilde tasarlanması Spinoza'nın şiddetle karşı çıktığı analojik yöntemin bir sonucudur: insan doğasından türetilen özellikler daha yetkin ve üstün olduğu söylenerek Tanrıya yüklenir. Yaratmayı ve mucizeyi öne süren, zorunlu-

[7] A.g.e., I, Ek 71-77.

luğu ortadan kaldıran ereksel düşünme tarzı, aslında tüm doğa düzenini altüst eder. Dahası, etki olanı neden, nedeni etki diye almasından dolayı nedenler konusunda bilgisizliğe sürüklenir. Bilinmeyen her şeyi çarçabuk ereksel nedene havale etmesiyle bu tarz nedensellik anlayışı bilgisizliğin kalesine dönüşmektedir. Matematik ve geometrik yöntem, bu bilgisizlik kalesine saldırmada hayati bir yardım sunar. Ereksel neden savunucuları, bilgisizliklerini örtmek için insan zihnin, Tanrının yetkinliğinin ve sonsuzluğunun hükmünü taşıyan bu düzeni anlayamayacağını öne sürerek kutsal olanın ardına sığınırlar. Matematik ise, ereksel nedeni kullanmaksızın ortaya koyduğu bilgiyle bu bilgisizlik örtüsünün yırtılmasında kesin ve kritik bir yardım sunar[8]. Görülebileceği gibi, geometrik yöntemin kullanılması, Spinoza'nın konuları dönemine göre kuraldışı bir tarzda ele alması için stratejik bir işlev görür. Geometrik yöntemin bu stratejik işlevi, aynı zamanda, dolaysız varlığın bir ifadesi olan içkin ve etkin bir nedenselliğe geçişin yolunu açar. Yöntemin geometrik bir düzlem üzerinde kurulması, Tanrıyı özne ve ereğin bir ifadesi olmaktan çıkarır.

Spinoza'nın ereksel neden ve Tanrı konusunda *Etika*'nın birinci kitabında bir tartışmaya girmesinin temel nedenleri, doğanın rastlantıya veya aşkınlığa göre değil de içkin bir tarzda ve zorunluluğa göre ele alınmasını sağlamaktır. İstediği zaman istediği şeyi keyfi bir iradeye göre yaratan Tanrı kavramı yerine, Spinoza, mutlak doğasının zorunluluğuna göre şeyleri üreten içkin neden olarak Tanrı kavramını geçirir[9]. Tanrı sıfatları ve özellikleri (mükemmel, yetkin olan her şeyi gören, bilen) bakımından değil, ancak doğası gereği sahip olduğu uzam ve düşünce özniteliklerine (attribute) göre doğru bir şekilde kavranabilir. Çünkü özellikler üzerinden Tanrıyı düşünmek, yani analojik yöntemin kullanılmasıyla, insanda olan yetiler genişletilip yetkin bir varlığa yüklenir. Oysa Tanrı, ancak kendi kendisini nedeni (causa sui), töz ve mutlak olarak düşünülmekle, -bir başka deyişle, özniteliklerin özü kuran biçimi açısından düşünülmekle- onun doğasının tam olarak ne olduğu ortaya konabilir. Burada Spinoza için daha önemli olan, Descartes'tan farklı olarak Tanrının varlığını kanıtlamaktan çok, mutlak olması bakımından doğasının ne olduğunun anlaşılmasıdır. Yöntem de bu mutlak fikrine sahip olduğunda mükemmelliğe erişebilir. Zira tüm fikirler sıralı bir şekilde mutlak olana bağlanarak ve içeriklendirilerek upuygun bir tarzda kavranabilir. Mutlak varlık olarak Tanrı, burada hem varolanların üretimini sağlayan dinamik kuvvet hem de onların doğrusal bir eşgüdüme sahip olmalarını sağlayan statik bir düzlem olarak ikili bir iş görür[10]. Analojik bir yöntemden kaçınmak için, araştırmanın sonunda değil, hemen başında mümkün olan en çabuk biçimde Tanrı kavramıyla başlanmalı. Bu sayede hem sonsuza doğru giden bir nedenler döngüsünden kaçınılabilir hem de Tanrının aşkın, ayrı veya uzak neden olmadığı gösterilebilir[11]. Spinoza, nedenler düzenine dışarıdan müdahale eden veya öznenin "düşünen şey" olarak kendi varlığını kesin bir hakikat olarak kabul ettik-

---

[8] A.g.e., I, Ek 73, 76.
[9] A.g.e., II, Önerme 18.
[10] Antonio Negri, *Yaban Kuraldışılık -Spinoza Metafiziğinin ve Siyasetinin Gücü*, çev. Eylem Canaslan (İstanbul: Otonom Yayıncılık, 2005), 160.
[11] Gilles Deleuze, *Expressionism in Philosophy: Spinoza*, çev. Martin Joughin (New York: Zone Books, 1992), 137.

ten sonra onun dış dünyanın varlığından emin olmasını sağlayan Descarteşçi Tanrı anlayışını da reddeder. Descartes'ın Tanrısı, başta değil, çözülmesi güç bir sorun ortaya çıktığında uygun olmayan bir şekilde çözümü sağlayan bir kanıtlama aracı olarak sonda ortaya çıkar. Spinoza'nın aşkınlıktan içkinliğe çekilen Tanrısı ise, doğanın sabit ve değişmez gücü ile özdeşleştirilip katı bir zorunluluk kavramına bağlanarak pek çok önyargının kaynağı olan ereksel nedeni hükümsüz bırakır.

Öte yandan, Spinoza'nın içkin (immanent) felsefesinin Plotinos'un türümcü (emanation) felsefesinin yöntemini devraldığı ve kendisinden izler taşıdığı savı, nedensellik anlayışları arasındaki fark gösterilerek yanlışlanabilir. Her ne kadar hem içkin neden hem de türümcü neden, bir şey üretirken kendilerinde kalmaları bakımından ortak olsalar da ürettikleri şeyle ilişkileri bakımından ayrılırlar. Türümcü nedenin ürettiği etki onda kalmaz; Plotinos'un nedenlerin nedeni olarak gördüğü ve varolan hiçbir şeyle ortak olmayan ve tüm varlığa aşkın olan "Bir" (Hen), ürettiği ve nedeni olduğu tüm varlığın dışında kalır. Böylece türümcü neden anlayışında aşkınlığa, üstünlüğe sıradüzenliliğe ve karşıtlığa dayanan bir yapı ortaya çıkar. Oysa içkin neden, ürettiği şeyden ayrılmaz, üretilen şeyler doğrudan ona bağlıdır; o geçici veya aşkın değil sürekli nedendir; varlıkta karşıtlığı, sıradüzenliliği değil, sürekli üretilen farkı inşa eder[12]. İçkin yöntemin ve nedenin bir diğer önemli özelliği ise, türümcü ve yaratıcı görüşlerden farklı olarak, katılmada maddeye verdiği yerdir. Doğayı türümün veya yaratmanın bir sonucu olarak gören görüşler, maddeyi bu katılma olayının adeta arızi ve noksanlığı olarak görüp biçimi temel öğe olarak görürler. Hem Plotinoscu "Bir" hem de filozofların ve ilahiyatçıların her şeyi yoktan var eden Tanrısı, varlığa üstün ve aşkın olup maddeden muaftırlar. Oysa Spinoza'da uzam ve madde en az düşünce ve biçim kadar Tanrının asli bir öğesidir[13].

Böylece, Spinoza farklı nedensellik anlayışlarını eleştirerek maddi bir içeriğe, zorunluluğa ve tek anlamlığa en uygun gördüğü etkin nedenselliğe yer açar. Fakat Spinoza, *Etika* adlı eserinde Tanrı, ereksel neden ve imgeleme dair geometrik bir yöntem içinde dillendirdiği sırf metafizik ve mantıksal bir biçim taşıyan eleştiriyle yetinmez. *TPT*'de bu eleştiriyi, din ve siyaset alanında tarihsel, filolojik ve paleografik yöntemleri kullanarak hem genişletir hem derinleştirir. *Etika*'daki soruşturma fazlasıyla kuramsal ve rasyonalist bir çerçevenin içinde yer alırken, *TPT*'de ele alınan dinsel ve siyasal sorunlar, bu soruşturmaya maddeci bir biçim ve içerik kazandırmaya başlar.

TPT'deki merkezi konu, yine halkın ve ilahiyatçıların dine ve Tanrıya dair önyargılarıdır. Spinoza, *TPT* adlı eserini yazma gerekçesini Oldenburg'a yazdığı bir mektupta, ilahiyatçıların önyargıları ve bu önyargıların insanların felsefe yapma önünde engel oluşturmasını gösterir. Bu çalışmayla, Spinoza, vahiy adına öne sürülen bütün savları önyargılar olarak gün ışığına çıkararak onlardan kurtulma imkanını yaratmak ve düşünce özgürlüğünün önünü açmak ister[14]. Bu eleştiri sayesinde, önyargıların koruyuculuğuna sığınarak din konusunda yetke

---

[12] A.g.e., 171-73.

[13] A.g.e., 183, Spinoza, *Etika*, I, Önerme 15.

[14] Etienne Balibar, *Spinoza ve Siyaset*, çev. Sanem Soyarslan (İstanbul: Otonom Yayıncılık, 2004), 13.

konumunu kazanan din adamlarının ayrıcalıklı konumları da ellerinden alınmaya çalışılır. İlahiyatın, felsefe ve siyaset üzerinde kurduğu etki ve hegemonya yüzünden dinsel sorunların tartışılmasının önemi iki noktada toplanır: birincisi, zihni önyargılardan arındırarak hakikati ele geçirmek için felsefeye yol açmak; ikincisi, siyaset pratiği üzerinde dinin ve dinsel kurumların etkisini kırarak, özellikle de dinin ötedünyacı kurtuluş çağrısını eleştirerek Machiavellici dünyevi siyaset çizgisi üzerinde özgürlük imkanlarını aramak.

Dinle ilgili bir soruşturmada başvurulacak temel kaynak, Tanrının ve peygamberlerin sözlerinin derlendiği *Kutsal Kitap*'tır. Spinoza'ya göre, *Kutsal Kitap* üzerine yapılan araştırmaların ve yorumların temel eksikliği ve yanlışlığı, içsel ve tarihsel bir eleştiri yönteminin yokluğundan kaynaklanır. Tarihsel bakış açısının eksikliğinden dolayı yorumcular, kutsal metinlerin nasıl düzenlendiğine dair sorular sormadılar. İçsel eleştirel bakış açısının eksikliği ise, vahyin, Tanrının doğasını açıklayıp açıklamadığı konusunun tartışılmasını engelledi[15]. Spinoza, kendisinin *Kutsal Kitap*'ı yorumlama yönteminin ise, doğayı yorumlama yöntemiyle aynı olduğunu ifade eder. Nasıl ki, doğa, doğal olguların kendisinden yola çıkılarak incelenip yorumlanıyorsa, benzer bir şekilde, vahiy öğretisinin kaynağı olan *Kutsal Kitap* da kendisinden ve tarihinden yola çıkılarak incelenmelidir. Doğal olgular araştırılırken, önce doğanın en genel ve en ortak olan özelliklerinden başlanıp en az genel olan özelliklerine gidilmesi gibi *Kutsal Kitap*'ın da öncellikle en genel öğretilerinden başlanıp daha az genel olan öğretilerine geçmek gerekir. Öne sürülecek akıl yürütmelerin tarzı, doğa bilimlerindeki akıl yürütmelerin tarzını izlemeli[16]. Yorumlamanın iki temel kabulü bulunur: birincisi, *Kutsal Kitap*'a dair tüm bilgiler ve yorumlar *Kutsal Kitap*'ın kendisinden çıkarılmalı; ikincisi ise, bu yöntemde yardımı gereksinilen tek yeti ve yetke ancak aklın doğal ışığı (lumen naturale) olabilir. Bu iki kabulle hem araştırma nesnesiyle araştırma arasına dışarıdan karışabilecek yetkelerin ve önyargıların varlığı engellenmek hem de *Kutsal Kitap*'ın yorumlanmasının sadece ilahiyatçılar ve ruhban sınıfının tekelinde olamayacağı göstermek istenilir.

Bu ifadelerin Spinoza'nm bir tür pozitivist tavrına işaret ettiğini de eklemek gerekir. Ama Spinoza'yı sırf bir pozitivist olmaktan alıkoyan şey -yazının devamında göstermeyi umduğumuz gibi- onun yönteminin sadece olumsuz eleştiriyle yetinmeyip kurucu bir düşünceye yönelmesi ve özellikle de yöntemin kurucu ifadesini siyasetin ve metafiziğin birleştiği yerde ortaya çıkmasıdır. Spinoza'nın yönteminin, pozitivistlerden veya Wittgenstein'ın ilk dönemin mantıkçı-pozitivist tavrından farkı, onların felsefeyi sırf yöntemsel bir araca indirgemek istemelerine ve yöntemsel bir temizlik içerisine girerek felsefeyi içerik bakımından zayıflatıp ortaya çıkan tüm paradoksları sınırda toplamalarına karşılık, Spinoza'nın tüm paradoksları içeri çekip paradoksları üreterek felsefi bir üretimde bulunması ve sınırın bir üretim etkinliğine dahil edilmesidir. Kurucu bir felsefe, dünyanın anlamını sabit ve belirlenmiş bir sınırda değil, varlığın sürekli kendini üreten gerilimin düzenekleri arasında oluşan ilişkilerin oluşturduğu akışkan bir sınırda arar ve onu açıklamaya çalışır. Öte yandan, Spinoza'mn *Kutsal Kitap*'ı

[15] Deleuze, *Expressionism in Philosophy*, 56.
[16] A.g.e., 99-100.

yorumlaması, hermeneutik gelenek için bir başlangıç da olabilir, ama yine de arada kesin ve önemli bir fark bulunur: hermeneutiğin "anlama"yı merkeze alan yöntemsel tavrına karşılık Spinoza'nın amacı ve ilgisi anlamaya değil, şeylerin ve ilişkilerin doğasını ve nedenlerini açıklamaya yöneliktir[17].

Kutsal metinler üzerine yapılan araştırmaların ve yorumların temel eksikliğinin, içsel bir eleştiri yönteminin uygulanmaması olduğu daha önce söylenmişti. Bu nedenle, yorumcular *Kutsal Kitap*'ın nasıl düzenlendiğine ilişkin pek soru sormadılar. Spinoza, araştırması için *Kutsal Kitap*'ı üç başlık altında sıralar: a.) *Kutsal Kitap*'ı dili aracılığıyla inceleme; b.) her kitabın ve çeşitli başlıklar altında toplanan içeriklerinin çözümlenmesi. Böylece belirsiz, karanlık ve çelişkili olan ifadeler tespit edilebilir; c.) son olarak, *Kutsal Kitap* yazarlarının hayatları, içinde bulundukları çevre, karakterleri, zihinsel durumları ve ilgilerine yönelik bilginin toplanması[18]. Görülebileceği gibi, Spinoza'nın soruşturma için kullandığı tek bir yöntemden değil, tarihsel, paleografik ve dilbilim gibi farklı yöntemlerden söz edebiliriz. Demek ki, soruşturma tarihsel bakış açısını kullanmasıyla artzamanlı bir gelişim; dilbilimsel bakış açısının etkin olduğu durumlarda ise, eşzamanlı bir gelişim gösterir[19].

TPT'nin yazılma nedeni yukarıda da değindiğimiz gibi ilahiyata ve dine dair önyargılar ve bunların batıl inançlara dönüşmesidir. Batıl inançlar hem kitlelerin imgelemlerinde vücut bularak onları bir despotun egemenliğinde denetim altında tutmakta hem de bununla bağlantılı olarak felsefe yapma ve konuşma özgürlüğünü engellemektedir. Spinoza'nın amacı, vahiy ve imgelemin doğasının ne olduğunu ortaya koyarak felsefe ve siyaset yapma özgürlüğünü tek bir projede birleştirmektir, çünkü felsefenin ve siyasetin temel sorunu, insanın kurtuluşu veya özgürlüğü sorunu, sonradan birbirlerine eklenmeyen birlik gösteren sorunlardır.

Kutsal Kitap'a göre, Tanrı bütün insanlara dolaysız olarak kendini göstermemekte, ancak bir peygamber aracılığıyla insanlara ulaşmaktadır. Peygamber, Tanrının sözlerini yorumlayan kişidir. Peygamberlerin temel özelliği ise, yetkin bir zihne sahip olmaktan çok güçlü ve canlı bir imgeleme sahip olmalarıdır. Nitekim *Kutsal Kitap*'ta Tanrı, peygamberlere imgelemlerin onlarda uyandırdıkları dışsal bir işaret -ses veya görüntü- aracılığıyla görünür[20]. İmgelem ise, şeyleri sadece dışsal özellikleriyle bilebildiğinden ve peygamberlerin bildirdikleri imgeleme dayandığından *Kutsal Kitap*'ta anlatılanlar şeylerin yapısını açıklayan bilgiler değil, o dönemde yaşayan insanların dünyaya dair önyargıları ve tasarımları olabilir ancak. Her peygamber, Tanrıyı, doğası gereği ona ait olan öznitelikleri bakımından değil, karakterine, zihinsel durumuna, çevresine ve konumuna uygun düşen işaretler aracılığıyla kavrar. Yine, Tanrının sözleri ve doğası, meseller, semboller, şifreler, analojiler ve mecazlar yoluyla aktarıldığımdan, vahiyler hep karanlık ve muğlak bir özellik gösterip açıklamanın akılcı ve

---

[17] A.g.e., III, Duygulanışların tanımları, Açıklama 20.
[18] De Benedict Spinoza, *A Theologico-Political Treatise and a Political Treatise*, çev. R. H. W. Elwes (New York: Dover Publications, 1951), 101-03.
[19] Negri, *Yaban Kuraldışılık*, 179.
[20] Spinoza, *A Theologico-Political Treatise and a Political Treatise*, 15.

olumlu düzenini imkansız kılarlar[21]. Vahiy, şeyleri işaretler ve göstergelerle aktarır, felsefe ise, şeyleri nedenleri aracılığıyla açıklar, ifade eder. Bir işaret ve gösterge, daima Tanrı hakkındaki bir özelliğe ilişkindirler, bir emri gösterirler ve itaati temellendirmeye hizmet ederler. Nedenleri ve özü bilmeyle iş gören açıklama ve ifade etme ise, Tanrının öznitelikleriyle ilgili olup bizi bilgilendirirler. İmgelemin bir sonucu olan vahyin en temel yanlışlığı, yasaları doğanın bir düzenliliği olarak değil de bir emir, bir buyruk olarak algılamasıdır. Örneğin, kendisine yememesi gerektiği söylenen yasak meyvanın, Adem tarafından bunun Tanrıdan gelen bir emir ve yasaklama olarak anlaşılması. Yenildiğinde ise, bunun yasağı çiğnemek anlamına gelip Tanrıya karşı bir suç işlendiği ve günaha girildiğine dair Adem'in imgesel yanılgısı ortaya çıkar. Spinoza, Tanrının, Adem'e yasak meyvanın yenmemesi gerektiğine dair yaptığı uyarıyı, suç/ günah/ emir/ yasak çerçevesinde değil, meyvanın Adem'in bedeni üzerinde zararlı etkilerde bulunacağına dair bir uyarı olarak yorumlar. İlahiyatçıların görüşünün aksine, ilk insan olarak Adem yetkin bir kişi olarak düşünülemez. Spinoza'nın temel kabulünü anımsayacağımız üzere, tüm insanlar nedenler konusunda bir bilgisizlikle doğarlar ve Adem de bundan muaf değildir. Adem, zihinsel olarak yetkin olmadığından başka cisimlerin kendi bedeni üzerinde nasıl bir etkide bulunacağını bilmediğinden, yani nedenler konusunda bilgisiz olduğundan, Tanrının kendisine ahlaki olarak bir şeyi yasakladığını düşünür[22]. Böylece, Spinoza, ilk günah temsilini imgesel tasarımın bir yanılgısı addeder ve kesin yargısını açıklar: vahiy bütünüyle imgesel bir yanılgıdır. *Kutsal Kitap* bilgiyi değil, inanmayı buyurur, cehaleti değil, inatçılığı yerer[23].

Spinozacı felsefe projesinde ahlak ve onun dile getirilmiş formülü olarak yasa ve emirler, insan bilgisizliği sonucunda ortaya çıkan yanlış anlamalardır. Doğayı yanlış tanıyan bilinç, şeyleri, ilişkileri ve bileşimleri açısından değil, ahlaki yasanın ödevi ve itaat penceresinden düşünür. İlahiyat, tüm varlığı aşkın bir varlığın yargı buyruğu altına alarak değersizleştirir, felsefe ise, yasanın yargısını sökerek varoluş kiplerinin varolma çabasını, varoluş tarzların niteliksel farklarını üreten içkin kudretini belirlemeye çalışır[24]. İlahiyatçılar, tinsel ve ahlaki bir dünyayı kurgulayıp bunu doğal dünyanın karşısına çıkarırlar ve insanın kurtuluşunu Tanrının mucizevi inayetine bağlarlar. Tanrı insanın anlama yetisini aşan bir varlık olarak düşünüldüğünde, insanlar nedenini bilemedikleri ve onları şaşırtan hayrete düşüren şeyleri, Tanrının mucizesinin bir işareti olarak görürler. Böylece doğanın düzenini bozan bir şey olarak mucize, Tanrı ve doğanın iki farklı güç olduğunu, hatta, Tanrının doğaya üstün ve karşıt bir güç olduğunu gösterir. Doğanın kendisiyle çelişkiye düştüğünü savlayan ve doğa düzeni altüst eden bu insanbiçimci bakışa itiraz eden Spinoza, Tanrının, mucize ve yaratmayla değil, doğanın sabit ve değişmeyen yapısıyla anlaşılabileceğini ileri sürer. Tanrının gücü ve doğanın gücü aynı şeyleri dile getiren farklı kavramlardır. Bizim Tanrıya dair bilgisizliğimizin nedeni, doğaya ilişkin bilgisizliğimizden kay-

[21] A.g.e., 25.
[22] Deleuze, *Expressionism in Philosophy*, 29.
[23] Spinoza, *A Theologico-Political Treatise and a Political Treatise*, 176.
[24] Gilles Deleuze, *Spinoza Pratik Felsefe*, çev. Ulus Baker (İstanbul: Norgunk, 2005), 32.

naklanır[25]. Tanrının gücü ve doğanın gücünden aynı şey anlaşıldığında, sadece bilgisizliğimizin bir ifadesi demek olan mucize ve rastlantı ortadan kalkar, bunun yerine anlamanın temel formu olan zorunluluk bağlantısı ve açıklama yürürlüğe girer. Bu aynı zamanda şunu demeye gelir, kurtuluş sorunu artık bir inayet sorunu değil, insanların sahip oldukları güç ve güçsüzlüğe göre şekillenen siyasal bir sorundur.

TPT'deki soruşturmanın ilk adımı vahyin imgesel bir yanılgı olarak gösterilmesi ve hakikatin keşfedicisi olarak felsefenin ilahiyattan ayrılığını ve üstünlüğünü göstermektir. Felsefe, ilahiyattan üstündür, çünkü vahiy bir yanılgılar yumağından başka bir şey değildir. Dahası herhangi bir ilahiyat görüşünün haklılığını savunabilmesi için felsefi bir temellendirmede bulunması gerekir. O halde, ilahiyat, kuramsal sorunlar üzerindeki tüm yetkisi ve iddiasını yitirmekte, bu alan bütünüyle felsefeye kalmaktadır.

Ama vahyin imgesel yanılgı olduğunun gösterilmesiyle bütün sorunlar çözülmüş değildir. Çünkü buraya kadar anlattıklarımızda, önyargılara yöneltilen eleştiriler tüm yıkıcılığına karşılık bütünüyle rasyonalizmin kuramsal etkisinden sıyrılmış değildir, yöntemin sadece bir araç ve biçim olmaması -Descartesçı bir yöntembilim olmaktan çıkması- için varlıksal bir düzleme dahil olması, daha kesin bir biçimde söylersek, materyalist bir ufkun içine yerleşmesi gerekir. İşte bu yeni ufuk arayışında yöntemin ikinci hedefine/ alanına geçiyoruz. Çünkü, Spinozacı yöntem baştan beri iki şeyi hedeflemekteydi: birincisi, yanlışı ve hatayı ortadan kaldırıp hakikati ele geçirmek; ikincisi, bilgi derecesi yetkinleştikçe özgürlüğü ve gücü artan insanın, kendisi üzerinde despotik bir yönetim kuran yetkeleri/ rejimleri uygun bir siyaset pratiği içinde ortadan kaldırması. Descartes'ın kuramsal kaygıları daha çok gözeten sağın bir yöntem arayışına karşılık, Spinoza'nın felsefesine, yöntemine ve hatta metafiziğine eşlik eden temel kaygı, pratik sorunların -siyasal ve etik sorunların- nasıl çözülebileceğidir. Öyleyse yöntemin ikinci adımını ve hedefini şöyle formüle edebiliriz: sorunun kuramsal yönü dışında, pratik bir sorun olarak kitlelerin taşıyıcılık ettiği imgesel yanılgılar, batıl inançlar nasıl bir çözüme bağlanabilir?

Spinoza, *Kutsal Kitap* incelemesiyle, kitlelerin imgeleminden türeyen dinsel ve mitsel söylemin onları toplumsal olarak denetlemenin bir aracına dönüştüğünü keşfeder. Kitlelerin hareketine yön veren ve ideoloji olarak adlandırabileceğimiz bu imgesel yanılsama düzeneğinin çarklarının tam olarak nasıl çalıştığını öğrenmek için tutkuların doğasını incelemek zorunlu gözüküyor. Tutkular sadece bireysel arzular olmayıp toplumsal birliğin de temelinde yer alan kolektif bir üretimi oluştururlar. Bu ufuk değişikliği sadece bir konunun/nesnenin değiştirilmesinin ötesinde olup metafizik ve rasyonalist spekülasyonların hükmettiği bir alandan tutkuların fiziksel ve fenomenolojik bir çözümlemesine geçiş yapılması anlamına gelir.

Spinoza'ya göre, insanların batıl inançlara sahip olmasının nedeni, kendi doğalarını ve doğaları gereği sahip oldukları duygulanışların temelinde yatan nedenleri bilememeleridir. İnsanlar durumları iyi olduğunda kendileriyle övünürler ve kimsenin sözlerine kulak asmazlar; kötü bir durumda olduklarında ise

[25] Spinoza, *A Theologico-Political Treatise and a Political Treatise*, 25, 44, 82.

herkesten yardım beklerler ve olan biten her şeyden kendilerine yönelik bir anlam çıkarırlar. Tutkuların ortaya çıkardığı bu kararsız ve dalgalı durum, insanların güçsüzlüğünü gösteren bu durum, onları umut ve korku duygularının etkisinde bırakır. Umudumuzun ve korkumuzun nesneleri üzerinde doğru bir fikrimiz olmadığından bu duygular, bir ruh güçsüzlüğünü gösterirler.Öyleyse, aklın emirlerine göre yaşamak isteyen sadece korku duygusuna değil, umut duygusuna da bağlı olmamaya, onlardan kurtulmaya çabalayacaktır[26]. Umut ve korku, özellikle de korku, insanların güçsüzlüğünü besleyip zihinsel bakımdan batıl inançların ve bozulmuş bir imgelemin ortaya çıkmasına neden olur. Öte yandan bu duygular, siyasal alanda da insanları mutlak iktidarların egemenliği altına sokar. Despotik yönetimler dinsel veya başka korkuları kullanarak uyruklarının güvenlikleri için olduğu kadar kölelikleri için de savaşmalarını sağlarlar[27]. İnsanları ötedünyanın varlığıyla korkutarak veya umut vererek kurtuluş vaat edenler, sadece dinsel bir çağrının parçası olarak görülemez. Kutsal bir misyonla başka bir efendinin sözcülüğüne soyunanlar siyasal bir egemenliği öne sürerler. Ödül ve ceza veren olarak tasarlanan Tanrı, aslında bir tür kral tasviridir. Böyle olmakla da, tanrı ve din, kitleleri denetleme aracına dönüştürülür. Musa Tanrının sözlerini aktarmakla kalmayıp siyasal bir rejim -teokratik bir düzen- kurar. Yahudilerin kendilerinin seçilmiş halk oldukları iddiası da ne bilgeliklerinden ne de zihinsel yetkinliklerinden ötürüdür, olsa olsa toplumsal örgütlenmelerinin farklılığından ötürü olduğu söylenebilir. Böylece dinsel törenler, adetler ve kurumlar siyasal bir yapının temellerini atarlar[28]. Spinoza, artık vahyi sadece bilgikuramsal imgelemin yozlaşması olarak değil, bir siyasal biçimin kurucu öğesi olarak ele alır. Dinin gizemi, siyasal pratiğin içine dahil edilerek çözülmek zorundadır, çünkü iktidarın ve gücün, kutsal olanın gizemli halesine bürünmesi, insanların kendi güçleri ve pratikleriyle biçimlendirecek kolektif bir kurtuluşu imkansız kılar.

Peki ama etiğin ve siyasetin kurucu temelinde yer alan tutkuların kesin ve uygun bir çözümlemesi için nasıl bir yöntem izlenmeli? İnsanlar ve tutkuları üzerine yazı yazanlar, genellikle, insanı doğanın yasalarına ve doğal olgulara göre ele almamışlar, insana "egemenlik içinde bir başka egemenlik" olarak bakmışlar. İnsanı doğanın düzenini izleyen değil, onu bozan ve eylemleri üzerinde mutlak gücü olan bir varlık olarak varsaymışlar. İnsanın güçsüzlüğünü görünce de bunu doğanın gücüne göre yorumlamayıp insan doğasının düşüklüğüne yorarlar. O yüzden de, insanları içine düştükleri duruma göre ya övüp yüceltirler veya alaya alıp yererler. İnsanları oldukları gibi değil, olmasını istedikleri gibi tasarlarlar[29]. Öne sürdükleri düşünceler, tutkuların doğasını açıklamaktan uzak düşer ve yazdıkları etikten çok bir yergiye dönüşür. Bu nedenle, düşüncelerinin siyaset pratiğine uygulanabilmesi imkansızdır. Kuramın eylemden bu denli ayrı ve zıt düştüğü başka bir alan nadirdir. Bu bakımdan, yöneticilerin/ devlet adamlarının deneyime kulak vermeleri sebebiyle daha ehil oldukları görülür, ama onlar da siyaseti kurnazlık, hileler fırsat ve şans üzerinden kurdukları için insan doğasının yapı-

[26] Spinoza, *Etika*, IV, Önerme 47.
[27] Spinoza, *A Theologico-Political Treatise and a Political Treatise*, 5.
[28] A.g.e., 46, 220.
[29] Spinoza, *Etika*, III, Önsöz.

sı ve insanların güvenlik içinde nasıl yaşayacakları hakkında bize pek bir şey öğretmezler[30].

Oysa doğa her yerde aynıdır ve bir şey doğasının düşüklüğüne göre değil, doğasının gerektirdiği zorunluluğa göre yorumlanmalı. Doğa her yerde bir ve aynı olduğuna göre, tutkular üzerine yapılacak bir araştırma da buna uymalı: "İnsanların eylemlerini ve arzularını sanki çizgiler, yüzeyler katı cisimlerden söz ediyormuş gibi göz önüne alacağım"[31]. Yukarıdaki satırlarda geçen "sanki" sözcüğünün ifadeye kattığı kurguyu gözden kaçırmamak gerekiyor. Spinoza'nın kendisi de insan tutkularının geometrik ve fiziksel nesnelerden farklı bir varoluş tarzına sahip olduğunun bilincindedir: çünkü bir üçgen hiçbir şekilde duygulanmaz ve arzu duymaz. Ama burada önemli olan husus, Spinoza'nın yaşadığı dönemde artık sırf bir önyargının etki sınırını çoktan aşıp bir dünya görüşüne, hatta ideolojik boyutta bir kavrayışa ve yaygınlığa ulaşmış olan bir bakışın, insan doğasına, özellikle de bedene yönelik –bedeni kötüleyen, tüm kötülüklerin sorumlusu olarak gören ve zihne tabi tutan- bakışın dışına okuyucuların kolayca çıkmasını sağlamaktır. Nasıl çıkılabilir? Tıpkı, matematik konusunda olduğu gibi zihin özgürlüğüyle (freedom of spirit) incelemelerde bulunarak. Başka bir deyişle, insanların eylemleriyle alay etmemek, acımamak veya nefret etmemek gerekir. Sevgi, nefret, öfke, kızgınlık, kıskançlık ve kibir gibi tutkuları kötülükler olarak değil, insan doğasının özellikleri olarak ele almak gerekir: tıpkı sıcağın, soğuğun ve fırtınanın havanın doğasına ait olması gibi[32]. Bu söylenenler, yöntemin sadece olumsuz bir eleştiri işlevi gördüğü sanısını yaratmamalı, çünkü Spinoza tutkular incelenmesinde, insanların birbirleriyle olan ilişkilerin ve karşılaşmaların etkisiyle ortaya çıkan güç ve güçsüzlüğün, onların imgelem, tutku ve düşünce dünyalarını nasıl şekillendirdiğini göstermeye çalışacaktır. Böylece, yöntem, bütünüyle bir imgelem ve tutkular dünyasının içine girerek kurucu işlevi ve gerçek koşulları düzenlemeye girişir.

İşte zihinsel özgürlükle yol alan yöntemin önyargı perdesini yırtması gereken konulardan biri de felsefe tarihi içindeki bedenin algılanışına ilişkin büyük ve yaygın yanılgıdır. Spinoza, şimdiye kadar kimsenin bedenin gücünü, ne yapabileceği ve ne yapamayacağı konusunda pek bir şey bilemediğini söyler. Bedenin nasıl işlediğine dair tam bir bilgisizlik içindeyiz. Genelde yapıldığı gibi, bedenin hareket etmesinin ve durmasının nedeni, zihnin iradesine ve emrine bağlanıp sorunun yanıtlandığı düşünülür. Ama bu bilgisizliğin dışa vurulmasından başka bir anlama gelmemekte ve nedenlerin bilgisini ortaya koymayan bir ifadeyi bilgi saymak da mümkün değildir[33]. Spinoza, felsefe tarihindeki geleneksel yoruma karşı çıkarak, zihnin bedenin mutlak yöneticisi olduğuna itiraz eder. Dahası, zihninin istemesi bedenin arzularına göre belirlenir. Fakat insanlar arzularının ve eylemlerinin nedenlerini bilmediklerinden ve sırf zihnin istemesi yönünden baktıkları için kendilerini özgür sanıyorlar ve istedikleri gibi davranabileceklerini düşünüyorlar. Halbuki deneyim bir çok durumda göstermiştir ki, dilimizin ve arzularımızın hakimi değiliz ve zıt tutkuların hakimiyeti altında ol-

---

[30] Spinoza, *A Theologico-Political Treatise and a Political Treatise*, 287-88.
[31] Spinoza, *Etika*, III, Önsöz.
[32] Spinoza, *A Theologico-Political Treatise and a Political Treatise*, 288.
[33] Spinoza, *Etika*, III, Önerme 2.

duğumuzda en iyiyi görmemize rağmen, yine de en kötüyü yapmışızdır. Spinoza, bedenin zihne göre özerkliğini savunurken (daha *Etika*'nın II kitabının 23'cü önermesi, insan zihninin kendisini ancak bedenin tavırlarıyla kavraması bakımından bildiğini söyler), *TPT* deki incelemenin kazandırdığı bakış açısıyla öne sürülen görüşlerin kanıtlama merci olarak "deney" başat bir yer kazanmaya başlar. İmgelem şeyler hakkında bulanık bir bilgi verir, ama insan eylemlerindeki etkinlik ve güce açık olmasıyla doğruluğa evirilebilir bir süreci de içinde taşır. Belirli bir deneyim sürecinde bedenimizle uyuşan cisimlerle karşılaşmakla bir ortaklık yakalarız. Bu henüz upuygun bilgiye sahip olduğumuzu göstermez ama etkin/ sevinçli tutkuları deneyimlediğimizi gösterir. Etkin/ sevinçli tutkuların artması, başka cisimlerle ortak ve uyuşan ilişkilerde birleşmemiz, bilgi kudretimizde bir artışın mevcut olmasıyla, upuygun bilgiyi sağlayan "ortak kavramların" -ikinci türden bilginin- elde edilmesinin yolu açılır. Ortak kavramlarla tanımlanan ikinci tür bilgi, ilişkileri birleşme ve dağılma düzenini/ orantısını verir. Ortak kavramlar, içeriklerini imgelemden dışsal bir tarzda alırlarken, bileşimin nedenlerinin ve orantısının gösterilmesiyse imgelemi aşan bir tavrın sonucudur. Cisimler ve bedenler arasında oluşan kurucu ve yıkıcı ilişkilerin bileşimi ise matematiksel olarak verilemez, olsa olsa doğa bilimleri bakımından bu bileşimlerin yapısı ortaya konabilir.

İnsanlar tutkularının nedenini bilmedikçe ve onlara tabi oldukları sürece bir güçsüzlük, bir olumsuzluk durumunda bulunurlar, kendi doğalarının yasalarının farkına vardıkları ölçüde ise uyum içinde yaşarlar[34]. Öte yandan, bilgi, kudretimizi artırır ve bizi dışardan gelen bir kurtuluş ayartmasına karşılık uyanık tutar. Artık görülmüştür ki, siyasal birlikteliğin temelinde yatan güç, kendi tutkularımızın oluşturduğu kudrettir. Siyasal pratiğin tutkular çözümlemesi ve yöntemle birleştiği nokta burasıdır: uygun bir yöntemle mümkün olabilen, kendi doğamızı ve tutkularımızın nedenini bilmek, tutkularımızı yönetme ve dışsal nedenlere bağlı olmalarını azaltmak, yani gitgide özgürleşmek, aynı zamanda yöntemin içeriğini ve kapsamını da genişletir. Önyargıların olumsuz eleştirisiyle ve rasyonalist/ metafizik akılyürütmelerle/ spekülasyonlara başlayan geometrik yöntem, araştırmanın ilerlemesi ve derinleşmesiyle, konu edinilen nesnenin değişmesiyle farklılaşmış, tarihsel, dilbilimsel bir alana, oradan tutkuların ve imgelemin doğabilimsel çözümlemesine geçmiş, en önemlisi de sırf bir eleştiri olarak kalmayıp kurucu bir perspektifi üstlenmiştir. Bütün bu farklı düzeyleri bir arada tutan temel yöntemsel tavır ise, zorunluluk bağlantısıyla işleyen nedensel bir açıklamada bulunmaktır. Bununla bağlantılı olarak, araştırılan nesne ister bir fikir olsun ister bir cisim, bir ilişkiler bağlantısı içinde ele alarak onun üretim düzeneğini ortaya çıkarmaktır, yoksa onun etkisini ya da psikolojik temsil edici özelliğini değil. Çünkü bütün ortak kavramları ve fikirleri bağlayan Tanrı, aynı zamanda var olan her şeyin üreticisidir. Yöntemin, varlığın tek anlamlılığına ulaşabilmek için içine girdiği zorlu araştırma sürecinin hedefi ise, "varlığın unutulmuşluğu" üstündeki örtüyü aralamak değil, güç ve üretim olarak sürekli etkinlikte olan varlığın kurucu yapısını sahiplenmektir. Varlığı güç ve üretim ola-

[34] Balibar, *Spinoza ve Siyaset*, 94.

rak sahiplenmekle, yöntem, felsefenin ve siyasal pratiğin insanın özgürlüğü için yürüttüğü arayışın ortak perspektifini oluşturur.

Kaynakça

Balibar, Etienne. *Spinoza ve Siyaset*. Çeviren Sanem Soyarslan. İstanbul: Otonom Yayıncılık, 2004.
Copleston, Frederick. *Kıta Ussalcılığı Pascal-Spinoza-Leibniz*. Çeviren Aziz Yardımlı. İstanbul: İdea Yayınları, 1991.
Deleuze, Gilles. *Expressionism in Philosophy: Spinoza*. Çeviren Martin Joughin. New York: Zone Books, 1992.
———. *Spinoza Pratik Felsefe*. Çeviren Ulus Baker. İstanbul: Norgunk, 2005.
Hegel, G. W. F. *Lectures on the History of Philosophy -Medieval and Modern Philosophy*. Çeviren Frances H. Simson E. S. Haldane. London: University of Nebraska Press, 1995.
Negri, Antonio. *Yaban Kuraldışılık -Spinoza Metafiziğinin ve Siyasetinin Gücü*. Çeviren Eylem Canaslan. İstanbul: Otonom Yayıncılık, 2005.
Spinoza, De Benedict. *Etika*. Çeviren Hilmi Ziya Ülken. İstanbul: Ülken Yayınları, 1984.
———. *A Theologico-Political Treatise and a Political Treatise*. Çeviren R. H. W. Elwes. New York: Dover Publications, 1951.

Kant'ta yöntem sorunu olarak eleştiri süreci

Sema Ülper

Kesin ve doğru bilgiye ulaşmanın zorunlu yolu olarak görünen yöntem sorunun hatırlattığı en önemli isimlerden biri Descartes ise, diğeri şüphesiz ki Kant olmalıdır. Kant'm Birinci Kritiği, bir bilim olarak metafiziğin olanağını araştırırken, aklın düştüğü çelişkiye son verecek bir yöntemin temel belirleyenlerini de ortaya koyar. Bu yöntem çoğu zaman öyle yorumlanmamış olsa bile Eleştiri'nin kendisidir. Eleştiri'nin teorik aklı sınırlayışı nedeniyle "olumsuz" olarak görülmesi onun yöntem sorunu olarak ne anlama geldiğini anlamayı zorlaştırır. Eleştiri'nin doğruluğu şüphe götürmez bilgiye ulaşmanın bir anahtarı olarak yorumlanması, Kant'taki problematiğin epistemolojik boyutuna dikkat çekmeyi de hedefleyen tartışmanın başlangıç noktasını oluşturur. Bu açıdan Eleştiri öncelikle salt bilgi ve kavramlara ilerleyebilmenin hangi yolla mümkün olabileceğinin sorgulanmasını sağlayan yöntemdir. Bilgide ilerlemenin, aklın bu kavramlara hangi yolla ve hangi hakla ulaştığı sorgulanmaksızın mümkün olmadığının belirtilmesi, bir yöntem olarak Eleştiri'nin kendini ilk olarak bir karşı çıkışla ortaya koyduğunu ifade etmektedir. Ayrıca Eleştiri yöntemi, Kant'a göre salt aklın ancak böyle olmakla kalıcı ve en yüksek düzeyde zorunlu bilimine götüren çıkış noktasıdır. Sonuç olarak salt aklın eleştirisi Kant'a göre zorunlu olarak bilime götürür. Buradan hareketle yöntemsizliğin eleştiriden yoksun kalmak anlamına geldiği ve sonu kuşkuculuğa ve temellendirilmemiş kavramlara götüren bir sürece işaret ettiği söylenebilir.

Kant'ın "metafizik bilim olarak nasıl olanaklıdır?" sorusuyla uğraşırken, o güne kadar bir metafizik ortaya çıkarmaya yönelik tüm girişimlere olma-

mış gözüyle bakılabileceğini hatta öyle bakılması gerektiğini söylemesi yine bir yöntem sorunu olarak ortaya koyduğu Eleştiri'nin işlevine ilişkin bir tartışmanın devamıdır. Kant, aklın kendi kendisi ile yadsınamayacak ve kaçınılamayacak çelişkilerinin varlığının ortaya konulmuş olan her metafiziğin saygınlığını yıktığını söyler. Kant aklın kendisini çelişmeye düşüren kavramlar karşısındaki kesinliğe ulaşma savını dile getiren bilimsel bir metafiziğin olanağını bir yöntem düşüncesiyle birlikte tartışır. "*Arı Usun Eleştirisi*"nde Kant bu yöntem tartışmasını şöyle ortaya koyar:

> "Kendilerini ileri süren tüm dalları kesilse bile kökleri sökülemeyecek ve insan usu için vazgeçilemeyecek bu bilimi tüm öncekilerden ayrı ve onlara bütünüyle karşıt bir yöntem yoluyla en sonunda başarılı ve verimli bir gelişme noktasına getirmek için, ve bunu güçlükler tarafından içerden ve direnç tarafından dışardan durdurulmaksızın yapabilmek için daha büyük bir dayanç gerekecektir".[1]

Kısaca Eleştiri Kant'ın bir bilim olarak kurmaya çalıştığı yeni metafiziğin hazırlayıcı aşamasıdır. Zaten Kant, salt aklın kaynak ve sınırlarının bir değerlendirmesini konu alan bilimi salt aklın dizgesi için bir ön öğreti olarak görür. Kant'ın bu ön öğretiyi salt aklın öğretisi olarak değil, salt aklın eleştirisi olarak adlandırılması gerektiğini belirtmesi de bu yüzdendir. Bu anlamıyla Eleştiri, aklın genişlemesine değil ancak durulaştırılmasma ve onu yanılgılardan özgür tutmaya hizmet edecek yöntemin bir diğer adıdır. Kant, Eleştiri'nin yokluğunda aklın bir bakıma doğa durumunda olduğunu belirtir. Yani akıl bu durumdayken "önesürümlerini ve istemlerini savaş yoluyla olmaksızın geçerli ya da güvenli kılamaz".[2]Kant'ın burada göndermede bulunduğu doğa durumu düşüncesi Hobbes'un sözünü ettiği anlamdaki bir savaş durumudur. Bu doğa durumu Kant'a göre aklın kendisinin bir Eleştiri'si üzerinde dinginlik bulacaktır. Hatta Kant bu düşünceyi daha da ileriye taşır. Aklın kendini tüm aşamalarda eleştiri altına alma zorunluluğundan söz eden Kant, aklın varoluşunun eleştiri özgürlüğünün üzerine dayandığını belirtir. Aklın kendisinin Eleştiri'nin denetleyici işlevi olmadan kuşkuya düşmesi ise kaçınılmazdır. Eleştiri Kant'a göre çatışmaya son verecek tek yöntem olarak görülmelidir. Seyla Benhabib, "*Eleştiri, Norm ve Ütopya*" adlı çalışmasında, deneyimin ötesinde kalan konularda akıl bilgi edinme iddiasıyla kendi sınırlarını aştığında, seçtiği bu yolda kuşkucu itirazların engellemeleriyle karşılaştığını belirtir. Kuşku konusu olan bu bilme durumuyla ilgili olarak Benhabib, Kant'ın kuşkucunun salt aklın bilgi eleştirisine karşı, salt aklı eleştirmeye giriştiğini belirtir. Benhabib, eleştiri sürecini Kant'tan hareketle şöyle açıklar: "Saf aklın eleştirisi bir özbilgi etkinliğidir, zira yargıç ve sanık tek ve aynıdır. Akıl kendi kurduğu mahkemeye kendi iddiasını sunarak, salt eleştiricilik çağını aşıp kendi çağma varır".[3] Teorik alanda Eleştiri'nin etkin rolü bu denetleyici ve

---

[1] Immanuel Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, çev. Aziz Yardımlı (İstanbul: İdea Yayınevi, 1993), 46.
[2] A.g.e., 348.
[3] Seyla Benhabib, *Eleştiri, Norm ve Ütopya*, çev. İsmet Tekerek (İstanbul: İletişim Yayınları, 2005), 70.

kesinliğe kavuşturucu faaliyetinden gelir. Pratik alanda ise Eleştiri yine bir bilgi alanının ortaya çıkışına kurucu bir etki yapar.

Bilindiği gibi Kant'ın ahlak felsefesi, teorik alanda aklın kendisini çaresiz bırakan sorunların çözüme kavuşturulduğu alandır. Felsefe alanında öznenin kendiliğinden ürettiği bilgi nesnelerini "özgürlük, ölümsüzlük ve Tanrı" olarak belirleyen Kant'a göre, bu sorunlar insan aklını özel bir yazgı ile karşı karşıya getirir. Çünkü bunlar insan aklının bilme yetisinin tüm yeteneğini aştığı halde yine de insan aklı tarafından görmezden gelinememektedir. Akıl bu kavramları kullanarak bilgi oluşturmaya kalktığında ise kaçınılmaz olarak çelişmeye düşecektir. Çünkü bunlar nesneleri hiçbir deneyde verilemeyecek olan zorunlu kavramlardır ve bu nedenle ilkelerinin deney yoluyla ne doğrulanabilmesi ne de çürütülebilmesi mümkündür. Aklın görmezden gelemediği ancak hüküm vermeye kalktığında çelişmeye düştüğü bu kavramlar, teorik alanın ancak düşünülebilmesine izin verdiği kavramlardır. Kant'ın ahlak öğretisinin olanağı, Eleştiri yoluyla teorik aklı, kendisini çatışmaya sürükleyen kavramlar karşısında sınırlamak yoluyla açığa çıkar. Yani Eleştiri bu sınırlama yoluyla pratik aklın faaliyetine olanak tanır. Eleştiri ilk kural olarak deneyim nesneleri olan şeylerle kendinde şeyler olarak aynı şeyler arasındaki ayrımı zorunlu kılar. Bu ayrım özgürlük sorunun çözümünün de tek yoludur. Kant'ın ahlak felsefesinin olanağı bu sorunun cevaplanması sonucu ortaya çıkar. Teorik akıl alanında açık kalan özgürlük sorunu, kozmolojik olarak ortaya konan salt aklın üçüncü diyalektik savıyla şu şekilde ortaya konulmuştur: "Dünyada özgürlükten gelen nedenler vardır" ve karşıtı; "Dünyada özgürlükten gelen nedenler yoktur, her şey doğadır".[4] Kant'a göre önceleyen bir eleştiri olmaksızın sözü edilen çatışkı çözülemeyeceği gibi, insanın özgürlüğü de savunulamayacaktır. İnsanın varlık yapısına da diğer şeylere uyguladığı dualizmi uygulayan Kant, bu sayede özgürlüğe yer vererek ahlak alanına olanak tanımıştır. Teorik alandaki eleştirel yöntem sayesinde sınırlanan insan aklı yine Eleştirel yöntem sayesinde özgürlük kavramının varlığını ortaya koyar. Özgürlük, pratik aklın, aklın istemeyi doğrudan belirleyebilmesini bir bilgi alanının konusu yapan kurucu kavramıdır. Bu açıdan pratik aklın Eleştirisi, ilk olarak teorik aklın bıraktığı yerden özgürlük kavramının kabulünü zorunlu bir kural olarak varsayar. Özgürlük kavramının sağlamlık kazanması, teorik alanda desteksiz kalan diğer kavramların dayanağını oluşturmuş, bu kavramlar özgürlük kavramı sayesinde gerçeklik kazanmışlardır.

Teorik ve pratik alanlar arasında yapığı ayrım sonucunda Kant, sözü edilen sorunlar açısından pratik alanın teorik alana olan üstünlüğünden söz eder. Bu üstünlük, her insanın ahlak bilgisine ulaşmada ölçütü kendisinde taşıması nedeniyledir. Kant'a göre, teorik alanda deney yasalarından ayrılmaya cesaret ettiğinde çelişmeye düşen akıl, pratik alanda sıradan anlama yetisi, bütün duyusal güdülerden bağımsızlaştığında üstünlüğünü gösterir. Bu alanda insan yalnız vicdanından hareket ederek filozofun ulaştığı bilgiye ulaşma yeteneğindedir. Bunun yanı sıra Kant, "*Pratik Aklın Eleştirisi*" adlı yapıtında, özellikle özgürlük kavramına yönelen düşüncelerin, teorik aklın eleştirel sisteminin boşluklarını doldur-

[4] Immanuel Kant, *Prolegomena*, çev. Yusuf Örnek, İoanna Kuçuradi (Ankara: Hacettepe Üniversitesi Yayınları, 1987), 92.

mak amacıyla ortaya konmamış olduğunu belirtir. Bunun nedeni ise pratik ve teorik aklın bilme konularının birbirinden tümüyle başka oluşudur. Bu açıdan özgürlük kavramına yönelen düşünceler, Kant tarafından teorik aklın sisteminin bütünlüğünü kavranabilir kılan temel öğeler olarak belirlenmiştir. Teorik ve pratik alandaki bilginin güvenilirliğini sağlayan bir yöntem olarak Eleştiri ise, bu bilme konularının farklılığı nedeniyle farklı kurallarla işlemektedir. Aklın teorik kullanılışında sırf bilme yetisiyle ilgili olan Eleştiri, aklın pratik kullanılışında istemenin belirlenme nedenleriyle uğraşır. Aklın teorik kullanışında Eleştiri'nin bu işlevini Kant şöyle belirler:

> "Böylece pratik aklın bir bütün olarak eleştirisinin görevi, deneysel olarak koşullanmış aklı, istemenin belirlenme nedenini ancak ve ancak kendisi verme savından alıkoymaktır".[5]

Eleştiri pratik alanda deneysel olan karşısında salt aklın üstünlüğünü vurgular. Yani Eleştiri burada öğretici bir etkinlikten çok aydınlatıcı bir etkinliğe hizmet eder. Ahlak deneyimi denilen deneyim Kant'a göre istemenin doğrudan akıl tarafından belirlenmesi yoluyla ortaya çıkan bir deneyimdir. Yani ahlaklı olarak nitelendirilebilecek bir eylemde güdü olarak iş görecek tek uyaran Kant'a göre ahlak yasası olabilir. Başka bir ifadeyle eylemlerin ahlaksal değeri için ölçüt olabilecek tek unsur kaynağı salt akıl olan ahlak yasasının doğrudan doğruya istemeyi belirlemesidir. Eleştiri, pratik alanda istemenin belirlenme nedenlerine ilişkin olarak geliştirilir. Ahlakın olanağı diğer deyişle istemenin ahlaksal açıdan iyi olabilmesi herkesin kendinde gerçekleştirebileceği bir eleştirel sorgulama zemininde açığa çıkar. Buradaki eleştirel sorgulama için Kant, keskin derinlere ulaşan bir bakışın gerekmediğini belirtir. "Kendi maksimimin genel bir yasa olmasını isteyebilir miyim?" sorusu bu sorgulamayı özetlemektedir. Kişinin iyi istemenin bilincine varması da bu sorunun cevaplanmasıyla olanaklıdır. Kant'ın salt pratik aklın yöntem öğretisini salt teorik aklın yöntem öğretisinden ayırışı burada temellendirilebilir.

Kant, salt pratik aklın yöntem öğretisinden, bilimsel bilgiler edinmek amacıyla salt pratik ilkelerle iş görme anlamı çıkarılmaması gerektiğini vurgular. Bu iş görme tarzı teorik alanda akıl ilkelerine göre iş görmeyi gerektirir ve yerinde olarak bu tarza yöntem adını almaktadır. Ancak pratik alanda yöntem denilince neyin anlaşılması gerektiğini Kant şu şekilde ortaya koymaktadır:

> "Bu metod öğretisinden anlaşılan, daha çok, salt pratik aklın yasalarının insanın ruhsal yapısına girmesinin ve onun maksimlerini etkilemesinin nasıl sağlanabileceği, yani nesnel pratik aklın öznel olarak da nasıl pratik hale getirilebileceği konusundaki yoldur".[6]

Daha başka bir anlatımla Eleştiri salt pratik aklın değil bu aklın öznel kullanımının bir yol göstericisidir. Yani Eleştiri'nin pratik alanda açığa çıkaracağı

---

[5] Immanuel Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, çev. Ülker Gökberk, İoanna Kuçuradi, Füsun Akatlı (Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 2002), 16.
[6] A.g.e., 163.

bilgi nesnesi nesnel pratik akıl değil bu aklın öznel kullanımıdır. Yine de Eleştiri bir yöntem olarak bu bilgi nesnesinin belirlenme yolu olarak teorik akıldakinden değersiz olarak görülemez; çünkü Eleştiri her iki alanda da ortaya çıkan "doğal diyalektiği" aşmaya ilişkindir. Pratik alanda ortaya çıkan doğal diyalektik, Eleştiriye ihtiyacı olmayan ve kendi yasalarını kendi koyan salt pratik aklın, insanın doğal yapısı nedeniyle içine düştüğü bir durumdur. Eleştirel yöntem burada bu doğal yapının ahlakın önünde engel oluşturmasını önlemeye çalışır. Pratik alanda ödev ile eğilim arasında, ahlaklılık ve mutluluk arasındaki çatışma pratik aklın içine düştüğü doğal diyalektiği anlatır. Eleştiri ise ahlak yasasını buyuran salt aklı değil, eğilimleri tarafından bu yasadan uzaklaştırılan insanın doğal yapısını konu alır. Burada iki eleştiri arasındaki yöntemsel birliğin ne olduğu sorusu ortaya çıkabilir. Kant'a olan uzaklığını korumasına rağmen Gilles Deleuze, "*Kant'ın Eleştirel Felsefesi*" adlı çalışmasında bu soruya, salt pratik akıl ve pratik aklın öznel kullanımı arasındaki ayrıma da yer vererek şöyle cevap verir:

> "Bir eleştiriye gerek duyan veya yanılsamaların kaynağı olan, salt pratik akıl değildir; fakat daha ziyade, ampirik ilgiler salt pratik akla yansıdığı ölçüde, sat pratik akla karışmış olan salt-olmayış'tır. Bu durumda salt spekülatif aklın eleştirisine, salt olmayan pratik aklın bir eleştirisi karşılık gelir. Yine de bu ikisi arasında ortak bir şey kalır: trensendental yöntem denen şey, daima, aklın ilgilerinden birine uygun düşen, aklın içkin (immanent) kullanımının bir belirlenimidir. Böylece Salt Aklın Eleştirisi, kendi başına yasa koyma talebinde bulunan spekülatif aklın 'aşkın' (trencendent) kullanımını mahkum eder; Pratik Aklın Eleştirisi de, tek başına yasa koyma yerine, kendisini ampirik koşullandırılmaya bırakan pratik aklın 'aşkın' kullanımını mahkum eder".[7]

Daha açık bir ifade ile ister teorik, ister pratik kullanımında olsun çatışmaya düştüğü her alanda akıl, bu çatışmanın nasıl ortadan kaldırılabileceğini araştırmaya zorlanmaktadır, bu da Kant'a göre salt akıl yetisinin tümünün tam bir Eleştirisi ile mümkündür. Lokman Çilingir, "*Pratik Aklın Doğal Diyalektiği*" adlı çalışmasında Eleştiri'yi gündeme getirenin bu çatışma olduğunu ifade etmektedir. Ona göre bu çatışma sayesinde, çatışmaya yol açan yanılsamanın kaynağını araştırmak ve eğer mümkünse ortadan kaldırmak söz konusu olmaktadır. Diyalektiğin bu yanılsamalı sürecinin üstesinden gelenin eleştirel yöntem olduğunu Çilingir şöyle ifade etmektedir:

> "Eleştiri böylece yanılsamanın asıl nedenini keşfeder ve her ne kadar onun doğuracağı problemlerden tümüyle sakınmasa da, sürekli olarak ortaya çıkan aklın doğal diyalektiğinin olumsuz sonuçlarını en aza indirgemeye çalışır. Buradan hareketle diyalektik, hem bu

[7] Gilles Deleuze, *Kant'ın Eleştirel Felsefesi*, çev. Taylan Altuğ (İstanbul: Payel Yayınları, 1995), 76.

kavganın adı hem de bu kavgayı ve ondan kaynaklanan yanılsamayı ortaya koyan eleştirel yöntemdir". [8]

Ek olarak Kant, salt aklın diyalektiğinde ortaya çıkan salt aklın çatışkısının, insan aklının düştüğü en yararlı yanlış yol olduğunu belirtir, çünkü bu yanlış yol aklı bu dolambaçtan nasıl kurtulacağını aramaya zorlar. Aklın pratik kullanışında doğan yanılgının nedenini ise, teorik alandan farklı olarak Kant şöyle belirler:

> "O, salt pratik akıl olarak (eğilimlere ve doğa gereksinimine dayanan) pratik koşullu olanda koşulsuz olanı, hem de onu istemeyi belirleyen neden olarak değil, bu neden (ahlak yasasında) verilmiş olduğu zaman bile, salt pratik aklın, en yüksek iyi adı altındaki nesnesinin koşulsuz tümlüğü olarak arar". [9]

Bu nedenle yani verilmiş koşullu bir şeyin koşullarının mutlak olarak tümünü araması aklın nedeniyle pratik alandaki diyalektiğinin ortaya çıkması gibi, aynı nedenden ötürü teorik alanda da bir diyalektik ortaya çıkar. Teorik alandaki diyalektiğin görünüş ve kendinde şey ayrımını zorunlu kılan bir Eleştiri ile aldatıcı bir yanılgı olduğu ortaya konulmuştur. Pratik alanda ise ödev ve eğilimler arasında daha içkin bir diyalektik ortaya çıkmaktadır. Bu diyalektik kısaca şu şekilde özetlenebilir:

Kant'a göre, temelini akıldan alan ödevin bütün buyruklarına rağmen, insan kendi içinde, gereksinim ve eğilimlerden oluşan bir karşı ağırlık duymaktadır. Eğilimlere hiçbir şey vaat etmeden buyurmasına rağmen akıl mutluluk adı altında birleşen gereksinim ve eğilimler ile doğal bir diyalektikte karşı karşıya gelir. Bu diyalektik insanın doğal yapısına ilişkin olduğu için hiçbir zaman tam olarak üstesinden gelinemez. İnsanın doğal ve eksikli yapısından söz eden Kant, kişinin kendi mutluluğu ile ahlaklılığı arasında ters orantılı bir ilişki görür. Öyle ki, kişinin kendi mutluluğu onun istemesinin belirleyici nedeni olduğunda kişi, ahlaklılık ilkesiyle tam olarak çatışmış olacaktır. Kant, "*Pratik Aklın Eleştirisi*" adlı eserinin birinci bölümünde, kişinin kendi mutluluğu ilkesiyle ilgili olarak anlama yetisi ve akıl ne kadar kullanılırsa kullanılsın, bu ilkenin isteme için aşağı arzulama yetisine ilişkin olan belirleyici nedenlerden başka bir neden kapsayamayacağını söylerken, aynı eserin üçüncü bölümünde mutluluk ilkesinin, ahlaklılık ilkesinden ayırt edilmesinin, ikisinin karşı karşıya konulması anlamına gelmediğini ifade eder: "(...) Salt pratik aklın istediği, kişinin mutluluk isteminden vazgeçmesi değil, yalnızca ödev söz konusu olduğunda mutluluğu hiç hesaba katmamasıdır". [10] Ayrıca Kant'a göre, ödevin kutsallığını her şeyin üstünde tutmak ve kendi aklımız bunu kendi buyruğu olarak tanıdığı için bu şekilde davranmak, duyular dünyasının üzerinde yükselmek ve özgür olmak demektir. Ahlaklılık ve kişinin kendi mutluluğu arasında herkes tarafından ayırt edilir nitelikte keskin bir sınır olduğunu belirten Kant, isteme ile ilgisinde aklın sesinin en

[8] Lokman Çilingir, *Pratik Aklın Doğal Diyalektiği* (Ankara: Elis Yayınları, 2005), 21.
[9] Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, 158.
[10] A.g.e., 125.

sıradan insan aklı tarafından bile duyulabilir olmasaydı, bu pratik çatışmanın ahlaklılığı büsbütün yıkacağını düşünür. Pratik alanda Eleştirinin görevi bu pratik çatışmanın çözüme kavuşacağı zemini sunmaktır. "*Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*" adlı yapıtında Kant, eleştirinin iki alanda aynı olan işlevini şu şekilde özetler:

> "Demek ki, sıradan pratik akıl kendini işleyip geliştirdiği zaman, aynı şekilde onda da, farkına varılmadan bir diyalektik ortaya çıkar, bu diyalektik, teorik kullanılışında olduğu gibi, felsefeden yardım aramaya zorlar; bundan olayı ilki kadar diğeri de, aklımızın tam bir eleştirisinden başka hiçbir yerde dinginliğe kavuşamaz".[11]

Bu açıdan bilme konuları ve işleyişleri ne kadar farklı olursa olsun pratik alanda da teorik alanda da, aklı bilgi sorununda arılığa ulaştırmayı amaçlayan yöntemsel bir birlik vardır. Aklın her iki alanda da ortaya çıkan diyalektiğinin çözümü Kant'ta aklın tam bir eleştirisi olmadan mümkün değildir. Bu açıdan Eleştiri'yi aklın doğal diyalektiğini çözebilmenin mümkün olan tek yöntemi olarak görmek Kant'ın bilgi sorununa tutarlı bir giriş yapabilmeyi olanaklı kılacaktır.

[11] Immanuel Kant, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, çev. İoanna Kuçuradi (Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 2002), 21.

Kaynaklar

Benhabib, Seyla. *Eleştiri, Norm ve Ütopya*. Çeviren İsmet Tekerek. İstanbul: İletişim Yayınları, 2005.
Çilingir, Lokman. *Pratik Aklın Doğal Diyalektiği*. Ankara: Elis Yayınları, 2005.
Deleuze, Gilles. *Kant'ın Eleştirel Felsefesi*. Çeviren Taylan Altuğ. İstanbul: Payel Yayınları, 1995.
Kant, Immanuel. *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*. Çeviren İoanna Kuçuradi. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 2002.
———. *Arı Usun Eleştirisi*. Çeviren Aziz Yardımlı. İstanbul: İdea Yayınevi, 1993.
———. *Pratik Aklın Eleştirisi*. Çeviren Ülker Gökberk İoanna Kuçuradi, Füsun Akatlı. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 2002.
———. *Prolegomena*. Çeviren Yusuf Örnek, İoanna Kuçuradi. Ankara: HacettepeÜniversitesiYayınları, 1987.

Lenin'de devrim kuramı ve parti kuramı: 100 yıl sonra ne yapmalı?[1]

Domenico Losurdo

Devrim, her zaman, tek bir çelişkiden kaynaklanmanın çok uzağında olup, kendi aralarında epeyce farklılaşan ve "sömürgeciler"in aygıtını parçalamak ve "bütün bir ulusun bunalımı"na yol açmakla son bulan çelişkiler örgüsünün bir sonucudur. Lenin 1920'de, düşüncesinin yolunu böyle sentezlemişti. Sadece işçi ile sermaye arasındaki çatışmaya dayanarak toplumu dönüştürmeye yönelme saflığına bağlanmış bir partinin güvenilmezlik ve kendini beğenmişlikle değerlendirilmesi gerekirdi: "Daha güçlü bir düşman ancak kuvvetlerin en üst derecedeki gerilimiyle alt edilir ve bu da zorunlulukla düşmanlar arasındaki her "çatlak"ı farklı ülkelerin burjuvazileri ile tek tek ülkelerin kendi içlerindeki farklı burjuvazi grupları ve türleri arasındaki, ne kadar küçük olursa olsun her karşıtlığı, hattâ, geçici, kesinsiz, az güvenilir, koşullara dayalı olsa da sayısal olarak güçlü olan bir yandaş kazanma olanağının en azını bile en akıllıca, en kesin, en dikkatli, en ustalıklı biçimde kullanmak koşuluyla gerçekleşir."

---

1 "L'Ernesto. Rivista comunista" içinde Temmuz-Ağustos 2002, ss.68-71. İtalyanca'dan Fransızca'ya Jean-Michel Goux tarafından çevrilmiş, "Etincelles" dergisinde yayınlanmıştır. Türkçe'ye çevirenin notu: Bu çeviride bana yardımcı olan Muğla Üniversitesi Felsefe Bölümü Araştırma Görevlisi Güçlü Ateşoğlu ile Galatasaray Üniversitesi Felsefe Bölümü Öğretim Görevlisi Aliş Sağıroğlu'na en içten teşekkürlerimi sunarım.

Burada alıntıladığım 'Sol' Komünizm: Bir Çocukluk Hastalığı2 sonuç olarak şunu söyler: "Bunu anlamayan, ne Marksizmden ne de genel olarak modern bilimsel sosyalizmden bir şey anlamıştır."

Ama bunu anlamak basit değildir. Daha Ne Yapmalı ?'dan itibaren Lenin, devrimci partinin kuruluş sürecinin karmaşıklığı üzerinde durur. Devrimci bilinç, tam da ulusal ve uluslararası düzeyde gelişen farklı çelişkileri gözden kaçırmamak için fabrikanın içine kapanıp emek-sermaye çatışmasından başka bir şeye dikkat etmemekle gelişebilir. Rusya söz konusu olduğunda devrimci parti, "tüm görünümleriyle birlikte otokrasinin siyasi reddi" ile belirlenir; ulusal azınlıklara (özellikle Yahudilere) baskı da, tıpkı yeni halkları büyük ve otokratik Rusya'nın sürekli boyunduruğuna almayı hedefleyen emperyalist yayılmacılık gibi bu siyasetin bir parçasıdır. Devrimci parti "hükümetimizin iç ve dış siyaseti, Rusya ve Avrupa'nın ekonomik evrimi üzerine" bir araştırma ve hareketlenmeyi başlatmalıdır; her fırsatta herkese, işçi sınıfının boyunduruktan kurtulma mücadelesinin dünya tarihindeki önemini açıklamalıdır." Kadınların boyunduruktan kurtuluşu gibi, liberal burjuvazi tarafından kökenleri uygarlığın dışında bulunan barbarlar olarak görülen ve böylece beyaz ve batılı üstinsanların (surhommes) baskısına maruz kalmaya yazgılı olan koloni kölelerinin boyunduruktan kurtuluşu da, bu mücadelenin kurucu ve temel parçalarıdır. Bu anlamda, "devrimci halk sözcüsü", çoğunlukla Lenin'in emperyalizm üzerine Engels'i alıntılayarak yazdığı denemede gözlemlediği gibi, kendini çoğu kez, hâkim sınıfın dayanağı ve "bütün dünyayı sömüren bir ulus"un eleştirmez temsilcisi olarak ortaya koyan "reformcu sendika sekreteri"nin karşıt konumunda yer alır.

"HALK SÖZCÜSÜ" VE SENDİKA YÖNETİCİSİ

Birbirine kökten karşıt iki figür karşısındayız.

Sadece ücret artırımının ve çalışma koşullarının iyileştirilmesinin "somut yanı"na yoğunlaşan sendika temsilcisi, kolonileştirilmiş halklara uygulanan baskıya gözlerini kapar ve çoğu kez bunun sonu, kapitalist metropol burjuvazisinin şoven kendini beğenmişliğini paylaşmaya varır; büyük güçler arasındaki egemenlik mücadelesinde ve hattâ emperyalist savaşta da ast hizmetli olmayı sürdürür. Öne sürülen "somut yan" dolaysız ve stratejik çıkarları ve hattâ, çoğu kez, halk kitlelerinin yaşamını hâkim sınıfın çıkar, tutku ve çılgınlık sunaklarında kurban eden ürkütücü bir sığlık olarak görünmeye başlar. "Halk sözcüsü"ne gelince, o, kolonileştirilmiş halkların boyunduruktan kurtuluşu; faşizmi, savaşı ve ulusal baskıyı oluşturan toplumdan farklı bir toplumun kuruluşu için savaşa ve faşizme karşı mücadelede ön safta yer alarak destansı olayların öncüsüne dönüşür.

---

2 Bu kitap Sol yayınlarında Türkçe olarak yayınlanmıştır: ISBN 975-7399-75-2 İlk Baskı: Mart 1970 , Son Baskı: Eylül 1999, çeviren: Muzaffer Erdost. (ç.n.)

Kuşkusuz bu, sendikacı yöneticinin tersine, "halk sözcüsü"nden devasa bir entelektüel çaba ister. Ondan, çelişkilerin ve ulusal tikelliklerin karışık örgüsünü hesaba katarak, somut durumun somut tahlilini asla gözden kaçırmadan girişimini geliştirmesi beklenir. Şovenizmin ve baskı kuran ulusun üstlendiği "seçkin halk" tutumunun yılmaz eleştirmeni olan "halk sözcüsü", yalnızca mücadeleyi değil, aynı zamanda baskı altındaki ulusta kimliğin, onurun ve ortak aidiyetin anlamını da canlandırmayı bilmelidir. I. Dünya Savaşı esnasında savaş makinasına sabotajın öncüsü olan Bolşevik militan önce II. Wilhelm'in, daha sonra İtilâf Devletlerinin ve sonunda da Hitler'in orduları karşısında direnişin başında yer alır; kapitalist ve emperyalist sistemi alaşağı etme hedefiyle her ekonomik hak arayışını canlı tutup bunlardan yararlanabilen "halk sözcüsü" ve komünist, devrimden sonra halkı, ülkesinin ekonomik ve toplumsal gelişimine bağlanmada birleştirmeye çalışır. Taktik olarak ya da Makyavelcilik olarak değil de, idealleri ve içinde insanın insan tarafından sömürülmesine ve bir ulusun diğer bir ulus üzerindeki baskısına hiç yer vermeyen bir düzenin kurulması gibi öncelikle siyasi olan stratejik hedefiyle tam bir tutarlılık içinde, bir mücadele tarzından diğerine geçer.

LENİNİST PARTİ VE HALKÇI DAVUT İLE MİLİTARİST CALÛT

Komünist hareketin maruz kaldığı bozgunun ağırlığı da, yüce "halk sözcüsü" figürünün uğradığı değer kaybıyla ölçülür. Bu kayıp, solun kendisine de büyük ölçüde yayılmıştır. Leninist parti, böylece, "beyinlerini kolektifleştirme"ye zorlanan üyelerine kişilik kaybettiren bir makine olarak resmedilir. Leninist partinin, iletişim araçlarının ve ideolojik aygıtların burjuva tekelini kırmaya elveren örgütlü bir güç kurmayı kendine hedef olarak belirlediği kuşku götürmez. Hakikati kılıktan kılığa sokmakta tereddüt etmeyen hâkim sınıfın bundan duyduğu hoşnutsuzluk da gayet iyi anlaşılır. Ne Yapmalı'dan pek az yıl önce, Gustave Le Bon burjuvaziye propaganda ve egemenlik aygıtını yeniden örgütleme çağrısında bulunur. "Duyurunun şaşırtıcı gücü" ile edimde bulunmak zorunludur. Eh, pekâlâ, "Yüz kez X çikolatasının en iyi çikolata olduğunu okuduğumuzda... bunu birçok kez duyduğumuzu düşünürüz ve sonunda bunun kesinliğine kadar varırız." Le Bon'a göre bu yöntemler siyasete de uygulanmalıdır. "Ürünlerini duyuruyla yayan sanayiciler"in iyi bildiği gibi, esas olan tekrardır: "Her akıl yürütme ve kanıttan uzak salt ve basit olumlama, bir fikrin yığınların zihnine işlemesinin sağlam bir yoludur. Olumlama ne kadar kısa, kanıttan ve tanıtlamadan ne kadar yoksunsa, yetkesi de o kadar çok olur."

Kitleleri serseme çevirip aptallaştıran ve Mussolini ile Goebbels'in apaçık hayranlığını uyandıran bu makine, zamanımızda ABD'den İtalya'ya burjuva partilerini esinlendirmeye devam eden bir modeldir -ki Berlusconi bunun üstadıdır! Leninist partinin, kuşkusuz yandaşlarının bağlılığına ve disiplinine, ama aynı zamanda ve öncelikle kavrayış güçlerine ve inceleme yönelişlerine çağrıda bulunarak, karşı çıkmayı ve etkisizleştirmeyi düşündüğü de bu kitle sersemletme makinasıdır. Liebknecht'in, Lenin'in de çok sevdiği şu ünlü buyruk sözü, "İncelemek, propaganda yapmak, örgütlemek!" böylece anlaşılır. Aynı zamanda

Gramsci'nin Nuovo Ordine'de dile getirdiği şu buyruk söz de anlaşılır: "Kendinizi bilgilendirin, çünkü bütün kavrayış gücümüze ihtiyacımız var. Harekete geçirin, çünkü bütün heyecanımıza hevesimize ihtiyacımız var. Örgütlenin, çünkü bütün kuvvetimize ihtiyacımız var." Böylece, farklı ülkelerin komünist partileri tarafından örgütlenen okullarda kapitalizmin okuryazar olmamaya mahkûm ettiği işçiler ve köylüler, yönetme sanatının yanında okumayı ve yazmayı da öğrendiler; siyasi mücadele ile kuramsal incelemeyi birleştiren bu emekçiler, aynı zamanda insanlık onurunu ve siyasi olgunluğu da edindiler: Böylece Leninist parti, bireysel düzeyde boyunduruktan sıyrılmanın bir aleti olarak ortaya çıkar.

Yine de hükmetme ideolojisi, Leninist partiyi sırfyalnız kilise-parti olarak değil, asker-parti olarak da çarpıtır. Bu son suçlamanın anlamı nedir? Fransız Devrimi'nden itibaren, burjuvazi, seçimlere ilişkin hükümleri –ki bunların arasında Ulusal Muhafaza'ya kaydolmak da yer alıyordu- dayatarak kendi şiddet tekelini elde tutmaya çabalar. Ama işte karşıt tarafta da aynı zamanda mücadele örgütleri de olan partiler örgütlenir. Ne Yapmalı ? ' nın ardında onu harekete geçiren bir gelenek var. Bolşevik Parti, iktidarı, sırf nesnel durum gereğince değil, aynı zamanda Çarlık Rusyası'na özgü olup sonrasında Avrupa'da, hatta I. Dünya Savaşı patlak verdiğinde patladığında gezegende genelleşen olağanüstü hal karşısındaki tek parti olduğu için de ele geçirmiştir. Leninist partinin hâkim sınıfın şiddetine cevap verecek, (genç Marx'ın sözüyle) eleştirinin silahından silahların eleştirisine geçebilecek bir yolda örgütlendiği kuşku götürmez. Ama Leninist partiyi tam da şiddetin örgütlenmesine adanmış bir makine olarak ele alıp onun içini boşaltmaya yeltenenlerin karşısına, bir yazarın gönülsüzce teslim ettiği hakkını tanımayı da koyabiliriz. Tarihsel revizyonizm grubunun başı, Ernst Nolte, böylece Bolşeviklerin hangi bakımdan çarlık öncesi devlet darbesinin 1917'deki öncüsü olan Kornilov'un seçkin birliklerine karşıt olduğunu betimler:

"Bunlar, yüce kumandanın birliklerinin ilerleyişine karşı, onları, en özgün çıkarlarına aykırı bir biçimde görevlilere boyun eğmekle, savaşı sürdürmekle ve çarlığın restorasyonuna yol açmakla ne yaptıkları konusunda bilinçlendirmek üzere bir hareketlendiriciler ordusu (armée d'agitateurs) çıkarırlar. Böylece Petersburg'a doğru yürüyüş boyunca ve daha öncesinde de ülkenin birçok yöresinde birlikler, tam bilincine sahip olmadıkları en derin arzu ve bunaltılarını vurgulayan önermelerin ikna gücüyle düşerler. O gün orada olan hiçbir subay, askerlerinin, el bombalarının ateşi altında değil de sözlerin fırtınasında nasıl dağılıp gittiğini unutamaz."

Kornilov, seçkin birliklerinin çarpışma gücünün yanı sıra öğretiyi aşılamalarına da güvenebilirdi; ama Leninist parti sayesinde, militarist Calût halkçı Davut'la karşı karşıya geldi ve etkisizleştirildi. Katolikliğin kutsal yazılarında doğaüstünün müdahalesine yüklenen mucize –ki Papa I. Leon, Hunları Roma kapılarında bu sayede durdurmuştur–, Ne Yapmalı?'nın temellerini attığı partinin sayesinde Bolşevikler tarafından gerçekleştirildi.

LENİNİST PARTİ, YENİ EKONOMİ-POLİTİK VE SOSYALİZMİN KURULMASI

Ne yazık ki, denildiği gibi, hükmetme ideolojisi, sol da dahil olmak üzere yaygınlık kazanmıştır. Lenin'in gözünde devrimci bilinç, çelişkilerin çokluğunu kavrama ve bir sentezde toplama yeteneğiyle belirginleşir; sendikacı ise, tersine, bu yetenekten habersizdir. Ve işte günümüzde sendikacılık, son haddinde yoksullaşmış ve popülizme dönüşerek derece kaybetmiştir; dünya üzerinde, yoksullaştırılmış çoğunluğu, zengin ve hükmeden seçkinin karşısına koyan tek bir çatışma olduğunu dile getiren dogmayı sürdürmüştür. Ama o zaman, her gün gördüğü eziyete rağmen bir ulus-devlet kurma hedefinden vazgeçmeyen Filistin halkının mücadelesini nasıl açıklayacağız? Ya ambargonun ürkütücü bedeline rağmen sadece toplumsal kazanımlarını değil bağımsızlıklarını da ayakta tutmakta direnen Küba halkını? Üçüncü Dünya ülkelerinin, onları Batı'dan ayıran teknolojik uçurumu gidermek için gösterdikleri çabaların anlamı ne? Ya, Atlantik'in iki yakası arasında ve ABD ile Japonya arasında, henüz ne yazık ki pek derin olmasa da, gerçek olan ayrılığı nasıl açıklamalı? Sendikacı/popülistler için söz konusu olan sadece yoksulun zengine karşı mücadelesidir. Bu tutumla onlar, liberal bakış açısına bağlı kalır -diye karşı çıkar, Ne Yapmalı ?-; bu bakış açısı, işçi sınıfını ve halk kitlelerini, kuşkusuz ekonomik çıkarlarına dikkat gösteren ama uluslararası düzeyde gelişen farklı politik çatışmaların kavrayışına yükselmekte yetersiz kalan çocuksu bir çokluk diye görür.

Ama sendikacı/popülistlerin entelektüel ve ahlaki sefaletleri, özellikle Çin ve Vietnam söz konusu olduğunda ortaya çıkar. Temelde hâlâ Üçüncü Dünyanın bir parçası olan bu ülkelerin geç kalmışlığı kendini yine fabrika düzeyinde ve farklı coğrafi bölgeler arasındaki eşitsiz gelişme düzeyinde gösterir. Ve bizim söze sığmayan sendikacı/popülistler dikkatleri sadece buna yoğunlaştırır. Vietnamlı ve Çinli işçi sınıfının derin gereksinimlerini açıkladıklarını sanırlar. Gerçekte, onları yalnızca ücretle ilgilenmeye ve esası gözden kaçırmaya itelerler: Çin ve Vietnam, zor kazanılmış bir siyasi bağımsızlığı ekonomik alanda da sağlamlaştırmak, kapitalist restorasyon planlarını ve kapitalist saldırganlığı başarısız bırakmak amacıyla giriştikleri zamana karşı yarışla, SSCB ile Yugoslavya-'nın üzerine çöken felaketten korunmuştur. Burada, işçi sınıfını çocuksu bir çokluk olarak gören bu yergiye karşı yine Lenin'in çıkarmış olduğu dersi çıkarabiliriz. Yeni ekonomi-politik döneminin yazılar, durumun ne karmaşıklığını ne de dramatik yanını saklıyordu. Böylece "uzmanların emekleri karşılığında aldıkları ücret sorunu (...), sosyalist değil de burjuva ilişkilerde, yani uzmanlara, emeğin zorlukları ya da özellikle zahmetli koşulları göz önüne alınmadan, burjuva alışkanlıklara ve burjuva toplumunun koşullarına yanıt olacak bir ücret bağlandığında" ortaya çıkar. Söz konusu olan yalnızca eşitsizlikler değildir, kuşkusuz, "sayıca çok olmasa da, nüfusun belli katmanlarının durumu kısmen ve hafif bir biçimde iyileştirilmiştir." Bütününde ise, "bazı başarılar kaydedilir ama öncesi olmayan çelişkiler de vardır." Hepsi bu değil: "Kabul etmeliyiz ki emeklilik yetersiz kaldı, onu geciktirmek, daha ileriye çekmek gerekir."

Bu, umudu kaybetmek için bir neden değildir: "Bundan böyle görevimiz (...) envanteri ve denetimi hazırlamaktır (...), emeğin randımanını yükseltmek, disiplini güçlendirmektir"; ekonomik yaşamın uyanışı ve üretimin artması, ne pahasına olursa olsun elde edilmeliydi. Sonuç olarak, Yeni ekonomi-politiğin temel doğrultusu şu şekilde sentezlenebilir: "Eski ekonomik ve toplumsal yapıyı, ticareti, küçük ölçekli tarım ve sanayiyi, kapitalizmi yıkmamak; ama ticareti, küçük girişimleri, kapitalizmi, onlara hâkim olmak üzere temkinlilikle ve derece derece canlandırmak ya da onların, devlet tarafından, ancak yaşamlarını sürdürebilecek ölçüde düzenlenmelerini sağlamak."

Lenin, bu siyasete içkin olan kapitalist restorasyon tehlikelerini kendinden saklayamayacak kadar açık bilinçli bir devlet adamıydı; ve bu tehlikeler, Çin'de ve Vietnam'da apaçık bir biçimde mevcuttur. Ama bunun çaresi, kuşkusuz sendikacılık/popülizm değildir; tersine, işçi sınıfının ve halk kitlelerinin beraberce geri çekilmesi, ekonomik gelişmeyi yavaşlatarak ve komünist partinin uzlaşma zeminini aşındırarak, Batı'ya oranla gecikmişliği derinleştirerek ve ABD emperyalizminin saldırganlığını vurgulayarak yenilgiyi kaçınılmaz kılmıştır. Yeni ekonomi-politiğin hızlandırılmış sonu ya da bir kez daha önerilmemesi olgusu, SSCB'nin yıkılmasında belirgin bir rol oynamamış mıdır diye sorabiliriz.

Ne Yapmalı?, yayımlanmasından yüzyıl sonra onu okumayı ve sorgulamayı sürdürmek isteyene temel bir hakikati öğretmeye devam ediyor: Kapitalist ve emperyalist sistemi belirgin kılan çelişkiler çokluğunu görmeye yükselemeyen bir parti, bu sistemi alt etme ve iktidarı muhafaza etme konumunda da değildir; sözde saflığının ve gerçek olan ast hizmetli konumunun tutuklusu olarak, "edimsel konumu yürürlükten kaldıran gerçek hareketi" hızlandırmakta yahut da, sadece kavramakta bile yetersiz kalacaktır.

Çeviren Medar Atıcı.

Diyalektik: düşünmenin gözü

Ersin Vedat Elgür

Ulus Baker'in anısına

> "Olduğu yerde donup kalmış koşulları, kendi şarkıları eşliğinde dans etmeye zorlamalıyız"
>
> Karl Marx

Diyalektiği ontolojik bir hat üzerinde değil de metodoloji ve epistemoloji tartışmalarının içinde değerlendirmeye çalışmak konuya dair alışkanlıklarımızdan ötürü düşüncülerimizin eğilip bükülmesini, hatta kırılmasını gerektirir. Bu gerekliliği yerine getirmenin ilk yolu diyalektiği, onu engelleyen bir ideolojik durum olmadığı sürece, düşünmenin doğal eğilimi olarak tanımlamaktan geçiyor. İkinci yol ise bu doğal eğilimin işlenmesi ile ilgili, yani nasıl ki çiğ et yemeyi mükemmel bir sofra kurma yeteneğine kadar geliştirebildiysek aynı şekilde düşünmemizin bu doğal eğilimi de geliştirilmeyi beklemektedir. Bu yüzden aşağıdaki metin de iki bölüm olarak kurgulandı: ilk bölüm, düşünmenin doğal yönelimi olarak diyalektiği Hegel'in Tin'in Fenomenolojisi eserindeki metodoloji tartışmaları içinden takip etmeye çalışıyor, ikinci bölüm ise düşünmenin bu doğal yönelimini, Bertell Ollman'ın Diya-

lektiğin Dansı: Marx'ın Metodunda Adımlar[1] kitabındaki "Diyalektiği Çalıştırmak: Marx'ın Yönteminde Soyutlama Süreci" bölümünde yer alan fikirler etrafında etkin bir metod olarak sunuyor.

Hegel ile Marx ilişkisinde, diyalektiğin doğal ve etkin biçimleri arasında bağı kuran kavram 'soyutlama'dır. Soyutlamayı bir köprü olarak düşünen bu metin düşünmenin ve kuramsal çalışmanın nesnelerini incelemeyi hakikat araştırması olarak değil, sürekli olarak tamamlanmaya çalışan bir bütün içindeki bilgi üretimi olarak kavrar. Bu yüzden de Hegel ile Marx arasındaki bağ ya da düşünmemizin doğal ve etkin yönelimi olan diyalektik biçimler arasındaki bağ düşünmenin ve şeylerin ilişkisinin kategoriyal tamamlanmışlıklar oluşturmadığı noktasında kurulur. Bu kurulmayı sağlayan şey ise Hegel ile birlikte epistemoloji tartışmaları içine sokulan tarih bilincidir.
Metni daha anlaşılır kılmak açısından sonucu baştan söyleyelim: Bu metinde ifade edilenlerden çıkacak sonuç "diyalektiğin yasalarının kendiliğinden hiçbir şey açıklayamayacağı, kamtlayamayacağı, önceden bildiremeyeceği ve hiçbir şeyin ortaya çıkmasına sebep olamayacağıdır. Bu yasalar daha ziyade değişimin ve etkileşimin herhangi bir genellik düzeyinde bulunan en yaygın biçimlerini, incelemek ve bunların parçası olduğu dünyaya müdahale etmek amacıyla, düzenlemeye yarayan"[2] düşünsel metodolojik araçlardır. Bu yüzden diyalektiği çalıştırmak kavramları ve gerçekliği kendi koşulları doğrultusunda dans etmeye zorlamaktır.[3]

DİYALEKTİĞİN İLK ŞEKLİ: DÜŞÜNMENİN DOĞAL YÖNELİMİ VE HEGEL

Hegel'in Fenomenoloji'sinin Giriş'inde, ilk olarak, Hegel'i, diğer sitem düşüncesi ile hareket eden filozoflardan ayıran bir yan keşfederiz. İster Kant'ta olsun, ister Spinoza'da bir giriş bölümünde karşılaştığımız şey düşünürün kavramları hangi içerikte kullandığını açıklamasıdır. Çünkü bu içerikler sistemin kapanması için bir zorunluluk taşırlar; sistem ancak bu kavramların birbirlerine gönderme yapmaya başladığı ve başka hiçbir kavrama ihtiyaç duymadığı anda kapanabilir. Ve sistemin kapanabilmesini olanaklı kılan kavramların hepsi de, bu kavramları daha önce kullanan filozofların onlara verdiği içeriğin olumsuzlanması yoluyla edinilmişlerdir. Ama yine bu düşünürlerden hiç biri yaptıkları bu eylemi, yani olumsuzlamayı, bilme açısından, nesne ile öznenin arasındaki yarılmayı azaltma (yani bilgiyi tarihsel ya da yapısal bir üretim olarak kavramayı) ya da özdeşleştirme süreci olarak görmemişlerdir (bu durum Hegel'in de belirttiği gibi zaten "gözlenen bilinç için farkına varılabilir değildir")[4]. Bu yüzden ilk olarak sistem filozofları adlan-

[1] Berteli Ollman, *Diyalektiğin Dansı: Marx'ın Yönteminde Adımlar*, çev. Cenk Saraçoğlu (İstanbul: Yordam Kitap, 2006).
[2] A.g.e., 110.
[3] Bu ifade Bertell Ollman'ın diyalektiği kavrayış biçiminin kısa bir açıklaması olsa da bu metindeki tartışmalar bağlamında benim görüşlerim ile örtüşmektedir.
[4] G. W. F. Hegel, *Phenomenology of Spirit*, çev. A. V. Miller (New York: Oxford University Press, 1977), 55-56.

dırmasını kullanırken, bu olumsuzlama eylemini 'mutlak eleştiri' adına yapanlarla, bir 'uğrak eleştirisi' adına yapanları ayırmak zorundayız. İşte bu iki eleştiri arasındaki fark yüzündendir ki Kant ve Spinoza'nm metinlerinin girişlerinde bir kavramlar yığını ile karşı karşıya gelirken Hegel metinlerinin girişlerinde bu kavramların dolaşıma girmesinin biçimi ile karşı karşıya geliriz. Çünkü Fenomenoloji'nin bir kitap olarak da düzenlenişine baktığımızda ne Bilinç, ne Öz-bilinç, ne Us, ne Tin, ne de Din kendi başına yetkin değildir. Olumsuzlama eylemi Mutlak Bilgi'ye kadar Bilincin, bir bütünü oluşturan kendi eylemidir. O yüzden de bilinç kendi uğrakları üzerine seyre daldığında burada 'yanlış' ve 'doğru' yargıları ile değil ancak ve ancak 'eksik' ya da 'tamamlanmamış' yargıları ile çalışır. Yargıların bu şekilde dönüşümü, düşünme ve gerçeklik açısından bizim için iki farklı sonuç doğurur. Epistemolojik açıdan bu durum Hegel'de bilginin –ya da bilincin- tarihsel olarak üretimine ve tamamlanmasına denk gelirken, Marx'ta ise gerçekliğin, her olumsuzlama eyleminde kendi arkasına taktığı ya da kendine kattığı yeni gerçeklik katmanları ile, tamamlanmaya ve bütünlenmeye doğru yol alan, gerçekliğin soyutlanmasının bitmeyen çabasını ifade eder.

Hegel özne ve nesnenin ayrılmışlığını kesin bir karşı karşıya bulunma olarak koymak yerine, öznenin tarihsel tasarımlarını nesnenin kendini açığa vurma tutkusu olarak konumlandırdı ve bu konumlandırma da Hegel'in diğer bütün düşünürler arasındaki 'differentia spesicifa'sını oluşturdu. Çözümün odak kavramı dolayım, dolayımın biçimsel işleyişi diyalektik ve diyalektiğin içeriği de özne ve nesnenin mutlak özdeşliğidir. Fenomenoloji bilincin kendisini açığa vurmasının uğraklarının bir betimlenişi iken, Fenomenoloji'nin Giriş'i de bu uğrakları belirleyen, öznenin nesnesi ile kurduğu ilişkinin biçimsel formunun ne olduğudur. Çünkü ancak ve ancak özne ile nesne arasındaki bir ilişkiyi dışarıdan bir belirlemenin ve mutlak ayrılmışlığın dışına çıkararak düşünürsek çözüm bizim için olanaklı olur; yani düşünmeyi kendi işleyişi içinde seyredersek ve onu düşünmenin doğal bir yönelimi olarak kavramaya çalışırsak. İşte bu yüzden de Fenomenoloji'nin Giriş'i bu zamana kadarki özne ve nesne tasarımlarının tamamen dışında bir ilişki biçimini göstermek üzere yazılmıştır. Bu yeni biçimin merkezinde duran kavram ise deneyim (erfahrung / experience) kavramıdır.

Giriş'in hemen başmda Hegel "Doğal olarak düşünürsek" diye lafa başlıyor; "felsefede gerçekliğin, yani gerçekten varolanm bilgisini edinmeye girişmeden önce, Mutlağı ele geçirmenin aracı olarak ya da onun gözlenmesini sağlayan ortam olarak görülen bilgi edinmenin anlaşılması zorunludur".[5] Çünkü bu yapılmadığı sürece "gerçeğin gökleri yerine yanılgının bulutları yakalanabilir".[6] Oysa bu düşünme biçiminin bizi getirdiği yer, yani "kendinde varolanı bilme edimi yoluyla bilinç için kazanmaya yönelik bu inanç kendi içinde anlamsızdır ve bilme edimi ile Mutlak arasına onları bütünüyle ayı-

[5] A.g.e., 46.
[6] A.g.e.

ran bir sınır düşer".[7] Şimdi bu saptamanın bir yanında Kant vardır ve özne üzerine yaptığı analizle özne ile nesne arasındaki ilişkiyi aşılamaz bir uçurum durumuna getirmiştir. Diğer yanında ise Spinoza vardır ve varolanın yapısal bir serimlenişi töz ve modus yoluyla bir olarak gösterilmek istense de bir şimdi ve burada durumu nesneyi kendi içine hapsetmiştir. Son olarak da Locke ve Hume öznenin soyutlama etkinliğini biricik bilgilenme etkinliği olarak görerek hem özneyi hem de nesneyi sabit, değişmez güçler olarak düşünmekle onları birbirinden tamamen ayrı kılmışlardır. Bilgiyi tanıtlamaya dair bütün bu denemelerde başarısız olunmuştur; "Çünkü" diyor Hegel,

> "Eğer bilme edimi mutlak varlığı ele geçiren araç ise kullanılan bu aracın bir şey üzerine uygulanmasının onu kendi için olduğu gibi bırakmayacağı, aksine biçimlendirip değiştirmeye başlayacağı açıktır. Diğer yandan, eğer bilme edimi bizim etkinliğimizin aleti değil, fakat gerçeğin ışığının bize ulaşmasını sağlayan az çok pasif bir ortam ise, o zaman yine gerçeği kendinde olduğu gibi değil, tersine bu ortam içinden ve içinde var olduğu gibi kavrarız".[8] Hegel'e göre bunun sonucu ise "bilme ediminin bir alet ve ortam olarak tasarımlarını ve kendimiz ile bu bilme ediminin ayrımını ve hepsinden önce de, Mutlağın bir yanda durduğunu, bilginin öte yanda ve kendi başına ve Mutlaktan kopuk, ama gene de olgusal bir şey olduğunu farzetmektir".[9]

O halde bu yarılmayı ortaya çıkaran bu bilme çeşitleri bir yana bırakılacak ve yine bu ilişkiyi kavramaya ilişkin dışarıdan bir yöntem mi dayatılacaktır. "Bilimin kendisini engelleyen bu şekildeki tasarımlara ve anlatım biçimlerine genel olarak dikkat etmekten kaçınılabilir, çünkü bunlar Bilimin ortaya çıkışı karşısında dolaysızca yitecek olan boş bir bilme görüntüsü oluştururlar".[10] Fakat Hegel bunlara dikkat etmekten kaçınmak yerine "oysa Bilim, bu şekliyle görünüşe geldiğinde (yani bu tasarımlar ortaya çıkışında), kendisi bir fenomendir; ortaya çıkışı henüz onu gerçekliği içinde geliştirmemiş ve açığa çıkarmamıştır"[11] demektedir. Ama fenomenler üzerinden bilgilenme kendini Bilim olarak varedebilmek için:

> "kendini bu dış görünüşten kurtarmalıdır ve bunu sadece ona karşı dönerek yapabilir. Çünkü o, doğru olmayan bir bilgiden bahsedildiğinde, bu bahsi ne şeylere bakmanın sıradan bir yolu diye yadsıyabilir ve kendisinin bu sıradan yollardan bütünüyle başka bir bilme edimi yolu olduğu inancını verebilir; ne de onun kendisindeki

[7] A.g.e.
[8] A.g.e.
[9] A.g.e., 47.
[10] A.g.e., 49.
[11] A.g.e., 48-49.

daha iyi bir şeyin önsezisine başvurabilir".[12] Yani bilgi olarak ileri sürülenin aşkın, dışarıdan bir eleştirisi mümkün değildir. "Çünkü bir yandan yine benzer olarak bir varlığa dayanırken, öte yandan ise doğru olmayan bilgide olduğu biçimiyle kendisine, yani varlığının kötü bir momentine dayanacaktır, kendinde ve kendi -için ne ise, ona olmaktan çok görünüşüne. Bu nedenle burada fenomenal bilginin ortaya çıkışının bir betimlemesini yapmak gerekecektir".[13]

Bilincin aldığı biçimleri fenomenler olarak kavramak, aynı zamanda bu bilinç biçimlerinin ileri sürdüklerini de, yani bilgi olarak ortaya çıkanları da, fenomen olarak kavramak anlamına gelir, zaten bilincin tarihsel evriminin momentleri ancak bunların dolayımı ile kavranabilmektedir. Bilinç kendi gelişimine, kendi doğal eylemi vasıtasıyla ve kendi ürünlerinden hareketle yol açmaktadır.

Betimleme sadece varolanın gelişmesinin tarihte ortaya çıkışı açısından önemli değildir, bu betimlemenin esas ortadan kaldırdığı sorun, sınama sorunudur. Çünkü sınama sorunu ya da ölçüt sorunu bilme ile ilgili esas sorundur. Platon'un idealarından bugüne bu soruna kuşku ile karşılanamayacak hiçbir cevap verilememiştir. Ama Hegel'e göre bu kuşkunun kendisi de kuşkunun aşılması yönünde en önemli işlevi görür. Çünkü ileri sürülen bilme çabalarına dair fikirler,

"Bilincin bu yolda içlerinden geçtiği konfigürasyonlar gerçekte bilincin kendisinin Bilimin yoluna eğitilmesinin detaylı bir tarihidir".[14] Bu durumda da "fenomenal bilincin bütün alanına karşı dönmüş olan kuşkuculuk Tini ilk kez gerçekliğin ne olduğunu sınamaya yetenekli kılar. Çünkü kuşkuculuk sözde doğal tasarımlar, düşünceler ve sanılar üzerine, onlara öz ya da yabancı denmesine bakmaksızın bir umutsuzluk yaratmaktadır; çünkü doğruca gerçekliği sınamaya giden bilinç henüz bunlarla doludur ve engellenmektedir ve bu yüzden de gerçekte üstlenmiş olduğunu yerine getirmeye yeteneksizdir".[15] Çünkü burada "Bilimin ilk kez görünüşe geldiği yerde, ne Bilim ne de başka bir şey henüz kendisini öz ya da kendinde olarak doğrulamış değildir ve böyle bir şeyin yokluğunda hiçbir sınama olamayacak gibi görünmektedir".[16]

Ama Hegel'e göre bilgilenmenin kendini Bilim olarak ortaya çıkarabilmesi için de Kavramın nesneye, ama aynı zamanda da nesnenin Kavrama karşılık düştüğü yer bulunmak zorundadır. Bulunmaması bilinç için bir doyumsuzluktur. O halde "Bilinç bu şiddete, sınırlı doyumunun bozuluşuna

---

[12] A.g.e.
[13] A.g.e.
[14] A.g.e., 50.
[15] A.g.e.
[16] A.g.e., 52.

kendi neden olur. Bilinç bu şiddeti hissettiğinde, gerçek önünde duyduğu endişe ile hiç kuşkusuz geri çekilebilir ve yitip gitme tehlikesi içinde olanı korumak için çaba sarfedebilir. Fakat huzur bulamaz".[17] Bu dinginliğe varmak için ya da doyuma ulaşmak için ortaya çıkan bütün çabalar deneyim kavramı içerisinde çözümlenecektir. Deneyimin iki özelliği burada oldukça önemlidir. Birincisi; sınama sorunu açısından deneyim dıştan gelen bir başka ölçüt yoluyla yapılması şeklindeki geleneksel yargıya karşıdır ve ikinci olarak da –aynı zamanda birincinin dolaylı sonucu olarak da- deneyim her defasında nesnesini aynı bırakan ama nesne üzerindeki bilginin değiştiği yönündeki geleneksel düşünceden de bizi koparır. İşte Fenomenoloji'nin Giriş'inin esas amacı da deneyim kavramı çerçevesinde özne ve nesneye dair klasik kavrayışı okurun gözünün önünden çekmektir. Şimdi bu çekmenin Hegel aracılığıyla nasıl yapıldığına bakabiliriz.

"Şimdi" diyor Hegel "öyle görünüyor ki bilginin doğruluğunu araştırdığımızda, araştırdığımız şey bilginin kendinde ne olduğudur. Fakat bu araştırmada bilgi bizim nesnemizdir, bizim için varolan bir şeydir; ve onun ortaya çıkacağı farzedilen 'kendinde'si daha çok onun bizim için varlığı olacaktır; onun özü olarak savladığımız ise onun doğruluğu olmaktan çok bizim ona ilişkin bilgimiz olacaktır".[18] Yani burada Hegel'e göre, sınama hiçbir şekilde dışarıdan gelen bir ölçütün bilgisel değerine bakılarak yapılan bir şey değildir. Sınama her bir momentte, ama elbette ki eksik olarak, ve ama yine eksikliklerini tamamlaya tamamlaya kendi içinden ölçütünü vermektedir; "Bilinç kendi ölçütünü kendinden verir ve böylece inceleme bilincin kendisiyle bir karşılaştırılması olur".[19] Şimdi burada deneyim kavramını belirleyen ve onu önceki nesne ile öznesi arasındaki bir karşılaşma olarak kuran deneyim kavramı yerine bilincin kendi uğraklarını deneyimleyen bir deneyim kavramının geçtiğini görürüz.

Hegel, deneyim kavramını dönüştürmesine ilişkin yukarıda bahsettiğimiz ikinci eklemeyi de açıklayabilmek için şu akıl yürütmede bulunur. "Eğer bilgiyi Kavram olarak, özü ya da gerçeği ise nesne olarak adlandırırsak, o zaman sınama Kavramın nesneye karşılık düşüp düşmediğini görmekten oluşur. Ama nesnenin özüne ya da kendindesine Kavram dersek ve öte yandan nesne ile kavramı nesne olarak, yani bir başkası için olduğu gibi anlarsak, o zaman sınama nesnenin kavramına karşılık düşüp düşmediğini görmekten oluşur".[20] Burada ortaya çıkan durum nesnenin kendisinin de sabit ve dokunulmaz olmaktan çıktığıdır, belki de bilgi için tözsel bir varolma arayan Antik Yunan düşüncesinin kavramsal haznesinin ilk defa dönüştürüldüğü yerdir burası. Bu dönüştürme nasıl olanaklı olmaktadır? Bunun için de Hegel bilincin genel olarak bir nesneyi bilmesinde şu ayrıma işaret edilmesi gerektiğini belirtir. "Bir yandan bilinç için bir şey 'kendinde'dir, diğer yandan ise bilgi,

[17] A.g.e., 51.
[18] A.g.e., 53.
[19] A.g.e.
[20] A.g.e.

ya da nesnenin bilinç için varlığı, bilinç için başka bir momenttir. Sınama, varolanın şimdisinde, bu ayrım üzerinden yapılmaktadır".[21] Yani nesnenin bilinç için varlığını rahatsız eden kuşkuculuk ve bunun yarattığı doyumsuzluk nesne ve kavramı arasında sürekli bir uyuşmazlık durumunu gösterir. Hegel'in cümleleri ile:

> "bu karşılaştırmada (sınamanın yapıldığı) iki moment birbiriyle bağdaşmıyor ise, öyle görünmektedir ki, bilinç kendini nesneye uygun kılmak için bilgisini değiştirmelidir; ama bilginin değişmesiyle beraber onun için gerçekte nesne de kendisini değiştirmektedir, çünkü varolan bilgi özünde nesnenin bir bilgisi idi; bilgi değişirken nesne de bir başka nesne olmaktadır, çünkü özünde bu bilgiye ait idi. Böylece bilinç, onun için daha önce kendinde olmuş olanın kendinde olmadığını, ya da bunun salt onun için kendinde olmuş olduğunu görmeye varır.Bilinç böylece nesnesinde bilgisinin ona karşılık düşmediğini bulduğu için nesnenin kendisi de sınamaya dayanamaz; ya da sınamanın ölçütü, ölçütün onun ölçütü olmuş olması gereken eğer sınavdan geçemiyorsa, değişir; ve sınama yalnızca bilme ediminin sınanması değil, ama bir de bilmenin ölçütünün sınanması olur".[22]

Burada ortaya çıkan durum bilmenin kendini sabit bir anda ve sabit bir noktada gerçekleştiremeyeceğidir. Aynı zamanda nesnenin değişiminden bahsedilmesi, nesnenin yapısal formundaki bir değişmeden değil, ontolojik olarak onu bütünleyen birçok faktörün nesnenin ne'liği ile ilgili belirleyenlere katılmış –ve katılmaya devam edecek- olması yüzündendir.

İşte "Bilincin kendi üzerine uyguladığı ve bilgisini olduğu gibi nesnesini de etkileyip değiştiren bu diyalektik hareket, bilinç için yeni ve gerçek bir nesneyi varettiği sürece, sözcüğün tam anlamıyla deneyim denen şeydir".[23] Ve bu deneyim düşünmenin doğal ve zorlanmamış hareketini ifade eder. Peki bu deneyim, dolayım yoluyla diyalektik hareketi nasıl sağlar ve sınama sorunun kendi içinde çözmesi ne anlama gelir? Hegel bu durumu hiç araya girmeyi gerektirmeyecek biçimde açıklar:

> "Bilinç bir şeyi bilmektedir, bu nesne öz ya da kendindedir ama bu nesne ya da öz aynı zamanda bilinç için de kendindedir; burada gerçeğin belirsizliği ortaya çıkar ve bilincin iki nesnesi olduğu görülür; biri ilk kendinde ikincisi ise bu kendindenin onun (bilinç) için varlığı, İkincisi yalnızca bilincin kendi içine yansıması olarak görünmektedir –bir nesnenin değil ama yalnızca onun o ilk nesneye ilişkin bilgisinin tasarımı olarak.Ama daha önce gösterildiği gibi, ilk nesne bilinmekle, bilinç için değişmektedir; kendinde olma-

[21] A.g.e., 54.
[22] A.g.e., 54-55.
[23] A.g.e., 55.

> ya son vermekte ve bilinç için salt bilinç için kendinde olan bir şeye dönüşmektedir; böylece nesne bu kendindenin bilinç için varlığıdır, Gerçektir; başka bir deyişle, özdür ya bilincin nesnesidir. Bu yeni nesne aynı zamanda birincinin yokluğudur; yani yeni nesne o ilk nesne üzerine yapılan deneyimdir".[24]

Burada bilinç her defasında kendinde bulunan iki bilmeyi karşılaştırarak bir doyumsuzluk durumunda kendine yeni nesneler sağlar. Fakat bu nesnenin ilk geldiği yer bilincin kendisindeki bir ideal değil, nesnenin kendisidir ve her defasında bilincin kendi için varlığı olarak nesnenin bilgisi varolanla –ama varolanı da değiştirerek- yeni bir ilişkiye geçer. Burada ortaya çıkan durum açıkça yeni nesnenin kendisinin bilincin bir evrilmesi yoluyla yine bilinç için kazanıldığıdır. İşte bu yeni durumu Hegel "Meseleye bu bakış bizim katkımızdır" diye ifade eder ve "ve bunun anlamı bilincin fenomenlerinin dizisinin bilimsel bir ilerleyişe yükselmekte olduğudur".[25] diye de ekler. Ve bununla da "yeni bir bilinç şekli de ortaya çıkar ve bu yeni bilinç şekli için öz önceki evrede olduğundan başka bir şeydir" ve "zorunlulukları içindeki bilinç şekillerinin bütün bir dizisini güden de işte bu durumdur"[26], bu durumun açık ifadesi ise bilincin nesnesi ile girdiği diyalektik ilişkinin bilmeye dair özne ve nesne tasarımlarının tamamen değiştirmiş olmasıdır. Ve bilincin, nesnesi ile girdiği ilişkinin yukarıda anlatılan biçimi itibarı ile bütünün momentleri aynı zamanda "bilincin biçimlerinin düzenidir".[27]

Bu ilk bölüm boyunca bahsettiğimiz düşünmenin tarihsel evrimi ve bilincin kendi kendini bütünlemesi esas olarak bilginin 'şimdi ve burada'ya sıkışmış ölçüt sorununu aşan önemli bir denemedir. Düşünmenin niteliğinin ve bilginin doğruluğunun tarih kategorisiyle girdiği ilişki düşünmenin doğal hareketini kendi ölçütü durumuna getirir. Bunun anlamı, nesneye doğru yaptığımız her yönelimin bir yandan nesnenin ontolojik bütün içinde kapladığı alanı genişleterek nesneyi de değiştiren ve bütün bağlantıları içinde görmemize yol açan üretim olarak bilgi anlayışının ortaya çıkması diğer yandan da bu genişleme ve yeni bilgi görüşü ile birlikte bilincin kendisinin de, süreçle etkileşim halinde, yeni değerlendirme kategorileri ile genişlemesidir. Bu işleyişi içinde diyalektik, dünyanın sürekli olarak birbiri ile bütünleşik ve etkileşim halinde olan yapısının her geçen gün daha fazla bağlantılandırılmasını sağlayan düşünmenin olağan ve sıradan hareketinin adıdır.

Fakat düşünmenin bu doğal hareketi, ona Hegel gibi bir son koymadığımız sürece, hiçbir şey ifade etmeyen sonsuz bağlantılar arasında dolaşır durur ve "her şey birbiri ile ilişki içindedir" boş önermesinden başka bir sonuca ulaşmaz. Hegel, bu saçmalığın farkındalığı ile tarihe bir son koyma çözümünü önümüze koydu, çünkü bilgi kavramı Hegel için hala mutlak for-

---

[24] A.g.e.
[25] A.g.e.
[26] A.g.e., 56.
[27] A.g.e.

munda ifade ediliyordu. Oysa düşünmemizin doğal eğilimi olan diyalektiğin bize kazandırdığı esas şey bilginin artık mutlak formunda kavranamayacağıdır. Marx'ın Hegel'den aldığı diyalektiği kullanırken göz önüne aldığı ilk sonuç budur, diğeri ve daha önemli olanı ise bilginin ifade edilişinde yeni bir şey ileri sürmek demenin hiç yoktan yeni bir şey söylemek anlamına gelmediğidir, düşünmenin bu doğal yöneliminden aldığımız şey, yeni bir şey söylemenin, varolan şeyi yeni –yani daha da genişletilmiş- bağlantılar içinde ifade etmek olduğudur. Bir şeyi yeni bağlantılar içinde ifade etmenin dünya üzerindeki yegane yolu da soyutlama etkinliğidir ve bu aynı zamanda düşünmemizin doğal hareketinin yani diyalektiğin bir metot olarak işlenişinin ifadesidir.

DİYALEKTİĞİN İKİNCİ ŞEKLİ: DÜŞÜNMENİN ETKİN YÖNELİMİ

Diyalektiğin doğal bir biçim aldığı ve düşünmemizin doğal yönelimi olarak tanımladığımız yukarıdaki diyalektik kavrayışının aksine, düşünmenin etkin bir yönelimine ihtiyaç duyan bu ikinci biçimi "soyutlama" kavramının ne anlama geldiği ile yakından ilgilidir. Soyutlamanın buradaki görevi düşünmemizin doğal yönelimine sistematik bir kavrayış yeteneği kazandırmaktır.

Soyutlama kavramının etimolojik kökenine baktığımızda, daha burada bizim için ilk ipucu belirir: "soyut" (abstract), Latince'de çekip 'almak' anlamına gelen abstrehere sözcüğünden gelir. Diyalektik metodun odağını oluşturan soyutlamanın da buradaki çekip almaktan başka bir anlamı yoktur. Marx 1844 Elyazmaları'nda soyutlamaya karşıt bir tutum takınır, fakat daha sonra Grundrisse ile birlikte soyutlama kavramının olumlu bir şekilde yeniden değerlendirmesine girişir. Bu çelişki gibi gözüken durum Marx'a dair birçok çalışmada yapıldığı gibi dönemler arası bir ayrışma hikâyesi olarak sunulabilir değildir. Burada dikkat edilmesi gereken Marx'ın soyutlamayı hangi farklı anlamlarda kullandığıdır.

Alman İdeolojisi'nde ve Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi'nde soyutlama kavramı daha çok ideoloji eleştirisinin bir bileşeni olarak kullanılır; düşünme sürecinin yanlış bir şekilde oluşturduğu rasyonel inşaların ifadesidir soyutlama. Bu inşalar ya oldukça kapsamsız bir şekilde oluşturulmuştur ("içlerine pek az şey almışlar ve görüntülere diğer şeyleri fazlasıyla dışarıda bırakacak bir şekilde odaklanmışlardır")[28] ya da farklı nedenlerden dolayı üzerine eğildikleri nesnenin kavranmasına izin vermezler. Örneğin "bireyin bağlantı içinde olduğu varoluş koşullarından ayrı tutularak oluşturulan özgürlük kavramı bu tür bir soyutlamadır.

> "Özgürlüğü mümkün (ya da imkansız) kılan koşulların –ki bunun içine mevcut gerçek seçenekler, paranın rolü, kişinin toplumsallaşma biçimi gibi şeyler de girer- özgürlüğün gerçek anlamının dışın-

[28] Ollman, *Diyalektiğin Dansı*, 50.

> da düşünülmesiyle elde edilen bir özgürlük nosyonu ifade etmeye çalıştığı gerçekliği çarpıtmaktan ve bu gerçeklik hakkında kafaları karıştırmaktan başka bir işe yaramaz".[29]

Soyutlamanın bu şekilde kavranışı daha çok Marx'ın ideoloji eleştirilerinde başvurduğu bir kavramsal nosyondur. Soyutlamanın bu şekilde eksik ya da yetersiz yapılması etkinliğine yönelen eleştiriler aynı zamanda onun ürünü olan kavramsal ifadeler için de kullanılır. Gerçekliğe, oluşturulan bu soyutlamalarla yaklaşmaya çalışmak, gündelik hayatta birbirinden ayrılması olanaksız zamansal ve mekansal sınırları birbirinden ayrıymış gibi göstererek gerçeklikteki bağıntıların görülmesini engeller.

Soyutlama kavramının Marx tarafından bu olumsuz kavranışının yanında onun olumlu olarak kullanılmasının da iki örneğini vermek mümkündür. Olumlu kavramşlarmın bu ilk biçimi yukarıda da belirttiğimiz gibi dünyanın incelenirken bir takım ussal parçalara ayrılmasını sağlayan zihinsel bir etkinliği ifade eder. Olumlu biçimlerin ikincisi de aynı olumsuz olarak kavranışındaki ikinci biçimi gibi bu ussal parçalara ayrılması sürecinin ürünüdür. "Yani Hegel'de de söz konusu olduğu gibi, Marx için 'soyutlama' hem bir isim hem de fiil olma görevini ifa eder".[30] Peki olumlu olarak kavranan soyutlamanın, olumsuz olarak kavranan soyutlamanın niteliklerine benzer bir biçim almaması için soyutlamanın diyalektik işleyişi nasıl olacaktır. İşte düşünmenin etkin bir yönelimini biçimlendiren diyalektik yöntem soyutlama kavramı eşliğinde Marx'ın Grundrisse eserindeki Ekonomi Politiğin Yöntemi bölümünde açıklıkla anlatılır. Bu bölümde Marx çalışmalarının bilimsel niteliğinin ve araştırma biçiminin niteliklerini anlatırken şunları söyler:

> "Somut insanlar tarafından yapılan üretme eyleminin kendisi bu tür bir araştırmada hareket noktası olarak alınamaz, çünkü bu üretimin 'genel anlamda üretim'den öte, anlamlı bir toplumsal olay olarak kavranabilmesi için hangi önvarsayımların yeniden üretimi olduğunun bilinmesi gerekir. Demek ki önce önvarsayımların ortaya konması gerekmektedir; üstelik ilk aşamada henüz toplum tarafından üretilen önvarsayımlar olarak değil, tarihi-toplumsal niteliği gözardı edilip düpedüz veri alınan soyut ilkeler olarak... bu önvarsayımların açık-seçik kavranması, şüphesiz bunlara göre üretim yapan (kapitalist) toplumun yüzyıllar içinde kendi ön varsayımlarının giderek bilincine varmasına, kendini daha bir eleştirel mesafeden görmesine yol açan soyutlama çabasıdır".[31]

Bu soyutlama etkinliği tabi ki sadece varolan gerçekliğin dolayımsız gözlenmesinden ortaya çıkmayacaktır. Bu aynı zamanda daha önceki soyut-

---

[29] A.g.e.
[30] A.g.e.
[31] Karl Marx, *Grundrisse*, çev. Sevan Nişanyan (İstanbul: Birikim Yayınları, 1979), 136.

lamaların tekrar tekrar yeniden üretimlerinin (bilgisel üretiminin) içine yerleşen ve onun eleştirisinden oluşan yeni soyutlamaların eşliğinde yapılacaktır.

> "Soyutlama, kategorilerin safça 'gerçek' veya 'somut' olandan başlanarak temellendirilemeyeceği, ancak sezgi ve tasarım yoluyla elde edilmiş olanların bir 'sentez süreci'nden geçirilerek geliştirilmesi temelinde kurulabileceği varsayımına dayanır".[32]

> "önvarsayımlar açık seçik kavrandıktan sonra (bu süreç Simith ve Ricardo gibi klasik iktisatçılarca tamamlanmıştır), bunlardan hareket eden toplumsal üretimin nasıl gerçekleştiği, dolayısıyla bunların somut toplum içinde nasıl yeniden üretildiği artık araştırılabilir. Soyut varsayımlardan hareketle, bunların somut toplumsal süreçler içinde üretilen şeyler oldukları gösterilebilir".[33]

Fakat buradaki soyutlamadan kesinlikle, tarihin herhangi bir aşamasında bir şeyin nasıl olduğunu tahmin etmeye çalışma ya da daha önceki yazılı materyallerde verilen bilgilerin yardımıyla buralardan bir sonuç çıkarma işlemi algılanmamalıdır.

> "Kural olarak en genel soyutlamalar ancak mümkün olan en zengin gelişmenin ortasında, bir şeyin bir çok şeyde, her şeyde ortak olarak belirdiği durumlarda ortaya çıkarlar".[34]

> "Burjuva toplumu, tarihin en gelişmiş ve en çok yönlü üretim örgütlenmesidir. Bu toplumun yapısının kavranması, ilişkilerini ifade eden kategoriler, bundan dolayı, yıkıntılarından ve öğelerinden burjuva toplumun kendini inşa ettiği, bir bölümü hala feshedilmemiş olan kalıntılarını beraberinde taşıdığı, başlangıçta salt nüanslardan ibaret olan özelliklerini açık bir anlatıma kavuşturduğu vb.. tüm ortadan kaybolmuş toplumsal formasyonların da üretim yapı ve ilişkilerini kavramamıza olanak sağlar. İnsan anatomisi de maymun anatomisinin bir anahtarıdır".[35]

Marx'ın burada Hegel diyalektiğinin pozitif bir şekilde tekrardan değerlendirilmesine giriştiği açıktır. Yanlış olanın, değerlendirme sırasında öznenin herhangi bir eksikliğinden ya da yetersizliğinden kaynaklanmadığı, esas olarak yanlışın bir tamamlanmamışlıkta olduğunun göstergesi olan bu ifadeler ve Marx'ın yeni metodolojik yönelimi, pozitivizmin, yanlışı dene-

---

[32] Antonio Negri, *Marx Ötesi Marx*, çev. Münevver Çelik (İstanbul: Otonom Yayınları, 2005), 108.
[33] Marx, *Grundrisse*, 136.
[34] A.g.e., 175.
[35] A.g.e., 176.

yimsel ya da deneysel bir hataya bağlayan basit tutumundan bambaşka olan çalışma tarzını ortaya koyar. Burada Hegel'in bilim kavrayışına yaklaşan bir Marx ortaya çıkar gibi gözükmektedir ama aradaki büyük farkı yine Marx'ın satırlarıyla ortaya koymak gerekir:

> "Yukarıda açıkladığımız yoldan Hegel, gerçeği, kendini kendine toplayıp odaklaştıran, kendi derinliklere dönen, kendi kendine, kendi devinimine kaynak olan düşüncenin ürünü olarak kavrama hayaline kapıldı. Oysa ki soyuttan somuta yükselme yöntemi, düşünce için sadece somutu kendine mal etmenin, onu zihinde somut olarak yeniden üretmenin bir yoludur".[36]

Marx'ın Hegel ile arasındaki farkı açıklayan bu cümle aynı zamanda 'tarihsel materyalizm'i dönemlerin arka arkaya gelen 'bilimsel' bir açıklaması olarak kavrayan görüşü de Marksist bir metodolojinin dışına çıkarır. Bu tarz bir çalışma biçimi için "ekonomik kategorileri, tarihte belirleyici olmuş oldukları sırayla birbirini izlemeye terk etmek lüzumsuz ve yanlıştır"[37] açıklamasını yapan Marx kendi çalışmasının –o çok benzetilen- Hegel'in ya da Comte'un yaptığı gibi bir tarih felsefesi olmadığını serimlemeye özel bir önem gösterir ve çalışmalarının amacının tarihsel bir yürüyüşün, bu şekilde bir ilerlemenin gösterilmesi olmadığını açıkça belirtir. Bu bir anlamda, diyalektik ontoloji savlarının da toplumsal-tarihsel alanda aranmasının siyaseti belirleyecek bir hal almasının önlenmesi çabasıdır.

> "Gerçekte tarihteki ekonomik kategorilerin sırasını belirleyen bunların modern burjuva toplumu içinde birbiriyle olan ilişkileridir ve bu da doğal sıralama gibi gözüken ya da tarihi gelişime tekabül eden dizinin tam tersidir. Sorun, ekonomik ilişkilerin farklı toplum biçimleri silsilesindeki tarihi konumları hiç değildir, hele ideadaki sıralama hiç değil. Asıl sorun, modern burjuva toplumu içindeki eklemlenme biçimleridir".[38]

Bu eklemlenme biçimleri de ampiristlerinki gibi gerçek somut olanın araştırmaya veri olarak alınması ile çözülebilir değildir. Ampirist metodoloji ya da Negri'nin deyimiyle 'saf metodoloji' ilk olarak somut olandan yola çıkar, oysa Marx'ın metodu somut olanı bir sonuç olarak ele alır. Bunun sebebi de "somut olarak ortaya çıkanın tekil bir belirlenim olmadığı pek çok belirlenimin bir bileşkesi olduğudur".[39] "Bilimsel olarak doğru olan yöntem, somutu somut olarak ele alır, çünkü somut olan, pek çok belirlenimin bir araya toplanması, dolayısıyla çeşitliliğin birliğidir".[40] İşte düşüncedeki so-

[36] A.g.e., 169.
[37] A.g.e., 180.
[38] A.g.e.
[39] A.g.e., 169-69.
[40] A.g.e.

mutun kurulmasını sağlayan şey de diyalektik yöntem olacaktır. Gerçek somut ile düşüncedeki somutun birbirinden tamamen farklı şeyler olduğunu söyleyen Marx, pozitivist bilim anlayışında ilk elden veri olarak alınanın aslında gerçek bir bilimsel etkinlikte ancak sonuç olarak belirebileceğini söylerken pozitivist bilimin görüngüyü saptadığı yerde bu görüngülerin oluşum sürecini saptamanın esas bilim etkinliği olduğunu göstererek, hem bilim etkinliğine bütünlük algısını katar hem de bilimi salt deneye bağımlı kılan ampirist geleneğin teoriyi ve felsefeyi dışlayan, diyalektik yöntemi görmezden gelerek bilim kulvarından çıkarmaya çalışan, onları değersiz kılan çalışma tarzından kurtulur.

MARX'IN DİYALEKTİĞİNİ BİR OKUMA ÖNERİSİ: BERTELL OLLMAN

Yukarıdaki satırlarda esas olarak soyutlamanın çok genel bir şekilde ne işe yaradığını sunmaya çalıştık, şimdi de nasıl işlediğini görmek gerekir. Bu işleyişin derinlikli bir analizi için Bertell Ollman'ın Diyalektiğin Dansı: Marx'ın Yönteminde Adımlar adlı kitap temel referansımız olacaktır.
Ollman'ın bu kitabını, Marksizmi, politik bir ilkeler bütünü olarak değil, politikaya girişte diyalektik düşünmenin gerçekliğe yönelişimizi belirleyen metodolojik bir tarihsel başarı olarak okunması çabası dahilinde görüyoruz. Diyalektiğin Dansı'nda Ollman Marx'ın yöntemini "soyutlama" kavramı üzerinden kurarak, "içsel ilişkiler felsefesini" Marksizmin dünyayı görüleme biçimine dönüştürerek ve hepsinden önemlisi "diyalektiği" ontolojik olarak değil de epistemolojik olarak düşünerek bu karmakarışık dünyayı anlayabilmenin bir aracı olarak Marksizmi bize geri vermeye çalışıyor. Bir metod olarak Marksizmi okuma çabası Ollman'da diyalektik yöntemle Marksizmi aynı şey olarak görme sonucuna ulaşıyor.

> "Diyalektik, kapitalizmdeki (ve daha geniş dünyadaki) değişim ve etkileşimleri kavrarken ve bunları açıklarken Marx'ın izlediği yoldur ve diyalektik, araştırma ve sergileme amacıyla Marx'ın bu gerçekliği zihinde manipüle etmek için yaptığı her şeyi içerir"[41]

Zihnimiz genel olarak Hegelci ve ekonomist Marksist bir ontolojik diyalektiği düşünmeye meyilli olduğu için diyalektiğin ne olmadığını da kısaca söylemek gerekir.

> "Öncelikle diyalektik her şeyi açıklamaya gücü yeten katılaşmış bir tez-antitez-sentez üçlemesi değildir. Bir şeyi kanıtlamanın veya önceden tahmin etmenin formülünü sunan bir kılavuz olarak da görülemez. Onu tarihin motoru olarak düşünmek de yanlıştır. Diya-

[41] Ollman, *Diyalektiğin Dansı*, 238.

> lektik, sanılanın aksine, hiçbir şeyi kanıtlamaz, hiçbir şeyi önceden bildirmez ve hiçbir şeyin ortaya çıkmasına neden olmaz".[42]

O halde diyalektik ne yapar ve biz neden diyalektiği bu yazı aracılığıyla savunmaya çalışıyoruz. Hemen cevaplayalım: düşünmemizin doğal yönelimine uygun bir metod bulabilmek için; Marx'ın da dediği gibi, olduğu yerde donup kalmış koşulları ve kavramları kendi dansına zorlayabilmek için. İşte diyalektik dünyayı kavrama çabamızda, olanca karışıklığı ile varolanların birbirinden kopukluğunu bütünleştirebilme ve onların bu bütünlük içinde gidebildiği kadar uzaklara giden yolarını takip etmemizi sağlayan rasyonel çıkarımlar üretme, bağdaştırma, ayırma ve tekrardan bütünleme etkinliğidir; düşünmemizin dansıdır.

Biraz sonra aşağıda anlatmaya başlayacağımız Marx'ın diyalektik akıl yürütme yöntemini belirleyen iki ana dayanak vardır: Bunlardan birincisi "son derece basit bir kategori demek ki, tarihi çıkışını tüm yoğunluğuyla ancak en gelişmiş toplum koşullarında yapmaktadır"[43] cümlesinde açığa çıkan "bir şeyin mahiyeti ile onun tarihinin iki ayrı şey olduğunu kabul etmeyen"[44] Marx'ın düşünme biçimidir, ikincisi ise toplumsal gerçekliğin organik ve tarihsel hareketinin tamamen birbiri ile bağlantılı olduğunu savunan içsel ilişkiler felsefesidir.[45]

Marx'ın diyalektik yönteminde soyutlama üç biçimde ortaya çıkar. Soyutlama etkinliği sadece genel bir çekip çıkarma işlemi olarak algılanamaz. Ollman bunları üç başlık altında inceler: Kapsamın soyutlanması, genellik düzeyinin soyutlanması ve konumlanma noktasının soyutlanması. Soyutlamanın anlamı Marx'ın kendi yöntemini açıklarken kullandığı "gerçek somuttan düşüncedeki somuta" doğru giden düşünsel yolun içinde gizlidir.

> "Gerçek somut tüm karmaşıklığı ile içinde yaşadığımız dünyadır. Düşüncedeki somut ise Marx'ın daha sonra 'marksizm' olarak adlandırılacak teorilerle bu dünyayı yeniden inşa etmesidir. Marx'a

---

[42] A.g.e., 30.
[43] Marx, *Grundrisse*, 172.
[44] Ollman, *Diyalektiğin Dansı*, 55.
[45] Marx'ın diyalektik metodunun soyutlamaya ihtiyaç duymasının nedeni Marx'ın içsel ilişkiler felsefesinin genel savlarını kabul etmesidir. Bu felsefi konumun tarihteki görünümleri Leibniz, Spinoza ve Hegeldir. *"Tüm bu filozofların ortak noktası bütünü oluşturan parçalar arasındaki ilişkilerin bu parçaların kendisinde de ifade edildiği düşüncesidir"*. A.g.e., 65. Ve bunun da anlamı her bir parçanın bütünü oluşturan diğer parçalarla olan ilişkileri de bünyesinde taşıdığıdır. Her ne kadar Leibniz'de *monad*, Spinoza'da *modes of nature* ya da tanrı ve Hegel'de de *fikir*lere denk düşse de hepsi de bütün ve parça arasındaki ilişkiyi aynı matıksal form altında düşünmüştür ve sonuçta ortaya çıkan bütünleşik bir dünya tasarımıdır. Marx için bu bütünleşik dünya tasarımının adı geçen düşünürlerce sadece felsefi kategorilerle sunulan bir görünümü yeterli olmadığından, birbirine dışsalmış gibi gözüken bütün ilişkileri tekrardan bütünleşik bir halde sunacak, "gerçek somuttan düşüncedeki somuta" dönüştürecek teorik bir çaba ancak soyutlama ile mümkündür. Bileşkesi olduğu bütünden ve onun tarihsel gelişiminden yalıtılarak nesne edinilen ilişkiler daha sonrada tekrar tekrar birleştirilip, genelleştirilerek tarihsel ve organik bütünlüğüne ancak soyutlama ile kavuşturulabilir ve kapitalizmin bu şekildeki bir analizi bizim karşımıza *Kapital'i* çıkarmıştır.

göre anlamaya gide aydınlık yol gerçek somuttan geçer, soyutlama süreci vasıtasıyla düşüncedeki somuta ulaşır".[46] Burada somut olarak adlandırılan da "pek çok belirlenimin bir araya toplanması, dolayısıyla çeşitliliğin birliğidir".[47]

Kapsamın soyutlanması, soyutlanan parçanın "hem uzamsal hem de zamansal anlamda belirli bir kapsama yerleştirilmesidir. Uzamsal anlamda sınırları soyutlarken limitler belirli bir anda ortaya çıkan karşılıklı etkileşim uyarınca oluşturulur. Zamansal anlamda sınırları belirlerken ise limitler herhangi bir parçanın kendine ait tarihi ve potansiyel gelişimi, yani bu parçanın önceden ne olduğu ve ileride ne olabileceği uyarınca konur".[48] Bu soyutlama biçimi zamansal ve mekânsal anlamda bütünlüklerin ya da ayrımların ve özdeşliklerin ortaya çıkarılması amacını güder. Özdeşlik ve ayrıma dair Marx, kapsamın bir türlü belirlenememesinde kendisinin kaçınmaya çalıştığı ama genel olarak sağduyunun ya da felsefenin düşünmesini belirleyen bir durumu şu şekilde özetler.

> "Kaynağını 'tam yaşamdan' alan saf ve doğal özellikleri felsefe ya da diğer çalışmaların etkisiyle bozulmamış sağduyunun katıksız halinde tipik olan şey, ayrımları görmeyi başardığında bütünlükleri görememesi, bütünlükleri gördüğü yerde de ayrımları görmeyi beceremememesidir. Ayrım çizgilerini tayin eden sağduyu olduğunda, bu çizgiler bir anda el altından taşlaşmış olur ve bu taşlaşmış kavramları birbirine sürtüp kıvılcımlar oluşturmak en kınanası zırvalık addedilir".[49]

İşte bu noktada Marx'ın izlediği yol, birbirinden ayrıymış gibi görülen kavramların ya da gerçekliklerin içsel bağlantılarını takip etmeyi sağlayan geniş bir kapsam belirlemektir. Kapsamın belirlenmesinde diyalektik düşünme devreye girer ve bugüne kadar ontolojik olarak kabul gören ve bir düzenlilik gösterdiği düşünülen diyalektik evrim yasaları –nicelik-nitelik, başkalaşım, çelişki- burada soyutlanmış olan parçaların birbiri ile ilişkisinin belirlenebilmesinin düşünme biçimlerine; kapsamın belirlenebilmesinin sınırlarının çizilmesi kategorilerine dönüşür. Nitelik ve Nicelik, birikimi ve bu birikimin artarak gelişmesi sonucu nasıl niteliksel bir gelişmeye yol açacağını izleyen tarihsel bir hareketin kavranması çabasında düşünmeye yerleşir. Zamansal bir gelişim ile ilişki içinde olan bir ya da birden çok faktör nicelik olarak artar ya da azalır (diyalektikte bu ilişkinin her daim artma olarak düşünülmesi doğru değildir). Bu artma ya da azalma kritik bir eşiğe geldiğinde ise işlevde ya da görüntüde niteliksel bir dönüşüm ortaya çıkar. Marx "paranın bu şekil-

[46] A.g.e., 47.
[47] Marx, *Grundrisse*, 168.
[48] Ollman, *Diyalektiğin Dansı*, 72.
[49] A.g.e., 76.

de sermayeye dönüştüğünü[50], yani paranın ancak belirli bir miktara ulaştıktan sonra emek gücünü satın alma ve değer üretme kapasitesine ulaşabileceğini ifade eder".[51] Böyle bir değişimin niceliğin niteliğe dönüşmesinin bir ifadesi olarak gözükebilmesi için "Marx'ın soyutlamalarının, niceliksel bir değişime uğradığında yaklaşan niteliksel değişimi, kaçınılmaz olarak hızlanan bileşenleri ve bununla birlikte bu niteliksel değişimde somutlanacak yeni görünümler ve/veya işlevler ve tüm bu dönüşümün ortaya çıkması için gerekli zaman dilimini içermesi gerekir".[52]

Diyalektiğin bir diğer bileşeni olan başkalaşım ise yine kapsamın soyutlanmasında önemli bir düşünme çerçevesidir. Başkalaşım "sistemdeki etkileşimin organik bir hareketidir ve bu sistemdeki bir parçaya ait niteliklerin (bazen görünümlerin fakat genellikle işlevlerin) diğer parçalara da aktarılmasıyla ve böylelikle de bu diğer parçaların, niteliklerini aldığı o parçanın biçimleri olarak görülebilecek bir konuma erişmesiyle ortaya çıkar".[53] Gerçekliği anlayabilmek için diyalektik düşünmenin başkalaşım kategorisinin soyutlamalarda nasıl ortaya çıkabileceğini değerin, yabancılaşmış emek tarafından meta, para, ücret, kar, faiz ve rant olarak nasıl başkalaştırıldığı örneği üzerinden görebiliriz. Bu başkalaşım Marx'ın emek-değer teorisinde ifade edilir. Burada başkalaşım iki şekilde görülür, ilk olarak metaların sermayeye ve üretim araçlarına dönüştüğü ve tekrardan meta üretmek için kullanıldığı 'gerçek başkalaşım' ve ikinci olarak da yine Grundrisse'in sonunda ek olarak yer alan 'faiz ve kar' bölümünde ortaya çıkan 'biçimsel başkalaşım' olarak. Biçimsel başkalaşım değerin, yine kendine ait olan bir başka biçimle değiştirilmesi ile ortaya çıkar; artı-değerin onu kullanabilme yetkisine sahip olan gruplara devredilmesi sonucunda rant, faiz ve kar görünümü kazanarak ortaya çıkması durumudur. Burada da düşünmemizin etkin yönelimi olarak diyalektik kapsamı böyle bir organik ilişki içinde soyutlar. Daha açık olarak söylemek gerekirse de yine Ollman'a başvurabiliriz: "Marx'ın anladığı biçimiyle başkalaşım ancak bir öğrenin niteliklerinin onunla etkileşim halindeki diğer öğelere aktarılması sürecini içermeye yetecek genişlikte kapsam soyutlamaları temelinde mümkün olabilir".[54]

Diyalektiğin kapsam soyutlamaları dahilinde ilk iki yoklama ve araştırma biçimlerinden nitelik/nicelik tarihsel bir hareketin kavranmasında, başkalaşım ise organik hareketin kavranmasında kullanabilen diyalektik kategorilerdi. Çelişki ise hem tarihsel hem de organik hareketin kavranmasında kullanılan bir düşünsel kategoridir. Bertell Ollman çelişkiye ait bu düşünsel kategorileri beş başlık altında toplar. Bunlardan ilk ikisi karşılıklı besleme ve zayıflatmadır.

---

[50] Bu konu hakkında daha detaylı bilgi için *Grundrisse*'in "Sermaye Üstüne" bölümündeki *"Paranın Sermayeye Dönüşmesi"* başlığına bakılabilir.
[51] Ollman, *Diyalektiğin Dansı*, 86.
[52] A.g.e.
[53] A.g.e., 87.
[54] A.g.e., 89.

"Sermaye ve emek arasındaki çelişkide bizzat sermayenin kendisi çok özel biçimine, yani yabancılaşmış emeğe varoluş kazandırır ve bu yabancılaşmış emek sermaye olarak onun ihtiyaçlarına en iyi şekilde hizmet eder. Öte yandan Pazar için mal üretimi olarak emek, sermayeyi emek sömürüsüne devam etmesini sağlayacak bir biçime kavuşturur. Ne var ki sermaye ve emek öyle nitelikler taşırlar ki bunların yarattığı baskı birbirlerine karşıt yöndedir. Mesela sermayenin bastırılamayan artık değer açlığı emeği tükenme noktasına sürükleyebilir. Öte yandan emeğin daha az saat ve daha iyi koşullarda çalışmaya yönelik doğal eğilimi ise sermayeyi karsız bırakabilir".[55]

İşte çelişkiyi çok sıradan zıtlıkları olarak kavramak yerine mevcut durumu sürekli olarak pekiştiren ve uyumsuzluk yaratan bir çok faktörü bir arada düşünmenin gerekliliği diyalektik düşünme tarafından olmazsa olmaz bir durumdur. Böylece emek sermaye çelişkisi sadece birbirine düşman kamplar olarak değil, aynı zamandan birbirini besleyen ama gerekli koşullar yerine geldiğinde biri adına diğerinin ortadan kaldırılacağı bir kapsam içinde soyutlanarak anlaşılmaya çalışılır. Kapsam soyutlamasının diyalektik kategorilerinden çelişkinin bir diğer görünümü de çelişkinin temellerini oluşturan süreçlerin içkin gelişim eğilimidir. Burada düşünmemizi yönlendiren durum, incelememize nesne olan gerçeklikteki –mesela, kullanım değeri, meta, para vs...- gelişmelerin ve büyümelerin çelişkileri arttıran bir ortamı yaratmasıdır. Diyalektik düşünmenin burada ortaya çıkardığı durum bir farkındalık olarak iş görür. Çelişkinin dördüncü görünümü "süreçlerin parçası oldukları kapsayıcı sistem içinde diğer süreçlerle etkileşime girerek, biçimsel anlamda geniş kapsamlı bir değişime uğramalarıdır".[56] Mesela kullanım ve mübadele değeri arasındaki çelişkinin daha sonra meta ve para arasındaki çelişkide varlık bulması ve oradan da emek ve sermaye arasındaki çelişkiye dönüşmesi böyle bir kapsam soyutlaması dahilinde incelenebilir. Çelişkinin beşinci görünümü ise çelişkinin çözülüş süreci ile yeni bir çelişkinin ortaya çıkması durumunu nesne edinmemizi sağlar. Burada genellikle ekonomik krizlerin ortaya çıktığı bir durum söz konusudur. Buradaki soyutlama esas olarak diğer dört çelişki durumunun da soyutlamaya katılmasını gerektirir ve kapsam onlar tarafından belirlenir.

Böylece soyutlamayı yöneten diyalektik düşünce, kapsam soyutlamalarında incelememize nesne olacak durumların ve kategorilerin seçilişini ifade eden bir metod olarak karşımıza çıkar. Diyalektik, oldukça karmaşık olan somut durumların ve toplumsal gerçekliğin analizinin bir ön-zihin durumuna işaret eder.

İkinci soyutlama biçimi ise genellik düzeylerinin soyutlanmasıdır. Burada kapsam soyutlamasında olduğu gibi sadece parça değil parçanın ait

[55] A.g.e., 90.
[56] A.g.e., 91.

olduğu bütün sistemi ele almaya yarayan bir soyutlama biçimi karşımıza çıkar. Mesela

> "Marx'ın kapitalist üretimden genel olarak üretime geçerken yaptığı soyutlama bir kapsam soyutlaması değil genellik düzeyi soyutlamasıdır. Bunu yaparken Marx daha özel bir üretim anlayışından, yani üretimin işlediği (ve bununla birlikte de tüm bunların varoluş kazandığı kapitalizm dönemini) aynı derecede özel niteliklerin oluşturduğu ağın tümünü mercek altına alan bir anlayıştan, daha genel bir üretim anlayışına, yani üretimin gerçekleştiği aynı oranda genel olan koşulları (ve bununla birlikte bu koşulların varolduğu dönem olarak insanlık tarihinin bütününü) mercek altına alan daha genel bir üretim anlayışına geçer".[57]

Marx'ın diyalektik yönteminde bu şekilde 7 genellik düzeyi olduğun söyleyen Olman bu soyutlama biçiminin anlaşılmasının Marksizm tartışmalarındaki birçok sorunu da çözebileceğini belirtir. Örneğin Marx'ın yabancılaşma teorisini zaman içinde terkettiğine dair savlar genellik düzeyi soyutlamaları bağlamında düşünüldüğünde farklı sonuçları ortaya çıkarır; genel olarak üretim tartışması bağlamında yer alan yabancılaşma kavramı genellik düzeyinin kapitalist üretim ilişkilerine yükseltilmesi sonucunda meta fetişizmi biçimini alır, yani yabancılaşma teorisi hala yürürlüktedir.

Genellik düzeylerinin soyutlanmasında varolan yedi durumu özetlemek yerine –çünkü bu genellik düzeyleri araştırmanın nesnesine göre değişiklikler gösterebilir- bu genellik düzeylerinin neden belirlenmesi gerektiğini kısaca anlatmaya çalışalım. Buradaki sorun genel olarak genellik düzeylerinden hangisinin kullanılması gerektiği sorunu değildir, yani bütün bir tarih için genel olarak kişinin mi, sınıfın mı, toplumun mu ya da doğal bir durum ya da toplumsal bir durumun mu soyutlamanın nesnesi olacağı yönlü bir seçme söz konusu değildir. Yani sorun bu farklı genellik düzeylerinden hangisinin soyutlanacağı değildir.

> "İnsanlar bu düzeylerin her birine denk düşen özellikler taşıdıklarından hepsi de doğruluk taşır. Bu bakımdan sorulması gereken asıl soru belli bir sorunlar kümesini incelerken uygun soyutlamanın ne olabileceğidir. Örneğin, eğer toplumsal ve ekonomik eşitsizlik, sömürü, işsizlik, toplumsal yabancılaşma ve emperyalist savaşlar büyük ölçüde kapitalist topluma ilişkin koşullardan dolayı ortaya çıkıyorsa, o zaman tüm bu olgular ancak kapitalizme ilişkin nitelikler mercek altına alındığında anlaşılabilir ve incelenebilir. Bu da daha pek çok şeyin yanında insanları kapitalistler ve işçiler olarak soyutlamayı gerektirir".[58]

---

[57] A.g.e., 93.
[58] A.g.e., 100.

Soyutlamayı bu şekilde değil de insanları doğa ile ilişkilerinde ya da kapitalist ilişkileri̇n gelişmediği bir başka soyutlama düzeyinde bu kategorileri düşünmemizin diyalektik hareketine uygulamaya çalışırsak bireylerin kendilerini ya da insan doğasını suçlayacağımız verimsiz bir boyut içinde, klasik felsefe yapma pratiği içinde, kalırız. Marx'ı ve onun diyalektiğini bu boyut içinde kavramaya çalışmak aynı zamanda onun sınıflara ontolojik bir öncelik verdiği ya da 'İnsan' öznelerinin Marx'm düşüncesinin hiçbir boyutunda yer almadığı gibi eleştirileri de geçersiz kılar.

Marx'ın metinlerinden yola çıkarak oluşturulmuş birçok marksizmin ortaya çıkmasında da Marx'ın soyutlama pratiğini ve diyalektiği nasıl kullandığını anlamamış olmak önemli bir nedendir.

> "Marx'ın bütün soyutlamaları hem bir genellik düzeyi hem de bir kapsam içeriyorsa ve eğer her bir genellik düzeyi kendi yardımıyla, yani kendi terimleri ile yapılan analizleri belirli ölçüde düzenliyor ve hatta yönlendiriyorsa; eğer Marx bu bir sürü genellik düzeyini birbirinden farklı fakat birbiri ile ilişkili problemlere ulaşmak amacıyla soyutluyorsa, (her ne kadar klasik kapitalizm soyutlaması (yani üçüncü düzey) burada belirleyici olsa da) o zaman Marx'ın çalışmalarında ulaşılan sonuçların, Marksizm teorilerinin her biri bu düzeylerden birine veya diğerine yerleştirilmiştir ve bunlar doğru şekilde anlaşılmak, değerlendirilmek ve gerektiğinde gözden geçirilmek isteniyorsa bu durum göz önüne alınarak incelenmelidir".[59]

Üçüncü soyutlama biçimi ise konumlanma noktasının soyutlanmasıdır. Bunu da bir örnekle açıklamak gerekirse " Devlet, Marx için hâkim iktisadi sınıfın bir aracıdır fakat aynı zamanda Marx devleti ekonominin gereklerine yanıt veren nesnel yapılar kümesi olarak, yani üretim tarzının bir görünümü olarak da ele alabilmiştir".[60] Bu soyutlama düzeyi esas olarak Marx'm ideoloji kavramını nasıl ele aldığını bize gösterir. İdeoloji, bir görüngüyü incelemek için gerekli araçların sayısı ve önemi ne kadar olursa olsun onu yalnızca tek bir açıdan görmekten kaynaklanır. Burada sadece bu açıdan öğrenilecek şeylerin ne kadar sınırlı olduğunun farkına varılmaz. Hegel, (ideolojik anlamıyla) soyut biçimde düşünmek "tek bir yükleme bağlanmaktır"[61] derken kafasında bu vardır. Genel olarak herhangi bir nesneye yöneldiğimizde aynı düşünme biçimi bizde de harekete geçer, oysa "katiller, hizmetçiler, askerler bizim onları bu şekilde adlandırdığımız tek bir konumlama noktasından bakıldığında taşıdıklarını gördüğümüz şeylerden çok daha fazlasını içe-

---

[59] A.g.e., 104.
[60] A.g.e., 114.
[61] G. W. F. Hegel, *Hegel: Texts and Commentary*, çev. Walter Kaufman (New York: Anchor Press, 1966), 118.

rirler".[62] Marx Ramsay'a ya da Ricardo'ya yönelik eleştirilerinde 'yanlış' olan ile 'tek yönlü' olanı eş tutarken de aynı şeyi açıklamak istemektedir.

> "Burada vurgulanması gereken şey Marx'ın ideolojiyi asla salt basit bir yalan olarak eleştirmemesi ve ideolojinin ileri sürdüğü şeylerin tamamıyla yanlış olduğunu iddia etmemesidir. Bunun yerine Marx ideolojiyi fazlasıyla dar, kısmi ve asıl odaklanılması gereken şeye odaklanmayan, tek yönlü nitelemeleriyle tarif eder".[63]

Konumlanma noktasının soyutlanması da inceleme nesnesine ya da sürecine onlarca farklı perspektiften yaklaşarak onu bütün yönleri ile serilmeme anlamına gelir.

Bu üç soyutlama düzeyinin verilerinin bir araya getirilmesi ise diyalektik yöntemin dansını ifade eder. Veriler üzerindeki işlemler, bunların birbirine bağlanması ve bir bütünlük elde etme çabasının yöntemidir diyalektik. Burada diyalektik yasalar da düşünmenin heuristik, keşfedici ilkelerine dönüşür. Bu diyalektik kavrayışı bizi Hegelci bir diyalektiğin özdeşlik savlarından çok Aristotelesçi ve Plâtoncu bir yoklama ve araştırma metodu olarak diyalektiğe gönderir.

> "Marx'ın pek çok yorumcusu (buna Marksistler de girer Marksist olmayanlar da) diyalektik yöntemde soyutlamanın rolünü yeterince kavramayarak ve ihtiyaç duyulan kapsam, genellik düzeyi ve soyutlama noktası soyutlamalarında yeterince esneklik göstermeyerek Marx'ın teorilerinin, burjuva ideolojisinde rastlanabilecek ölüde katılıktan, uygun olmayan şeylere odaklanmaktan ve tek yönlülükten muzdarip versiyonlarını inşa etmişlerdir".[64]

SONUÇ YERİNE

Hegel diyalektiği hem düşünmemizin hem de oluşun genel bir yasası olarak kavrıyordu. Bu noktada da varolanın müdahalesiz bir betimlenmesi doğaldır ki sonuç olarak düşünmenin de yöntemini oluşturuyordu. Fakat Hegel her ne kadar düşünmenin kendi seyrindeki işleyişini bilgi üretiminin tarihsel yapısı olarak kavrarken doğru bir değerlendirme yapıyorsa da, düşünmenin varolan gerçekliği yansıttığı konusunda da bir o kadar yanılıyordu. Dolayımların yetersizliği ve bunlar arasındaki ilişkilerin Hegel tarafından çok yüzeysel olarak genelleştirilmesi Hegel'den bize kalanın sadece düşünmemizin biçimsel işleyişi olması sonucunu getirdi. Burada diyalektik çok geniş bir anlamda kendinden önceki düşünmenin ürünlerinin içine konumlanan ve buradan kendi ürününü yine kendinden öncekinin düşünmesine dayanarak oluşturan,

---

[62] Karl Marx, *Theories of Surplus Value*, çev. Jack Cohen & S.W. Ryazanskaya (Moscow: Progress Publishers, 1971), 351.Aktaran Ollman, *Diyalektiğin Dansı*.
[63] Ollman, *Diyalektiğin Dansı*, 119.
[64] A.g.e., 133.

düşünmemizin doğal hareketidir. Ve bu haliyle henüz bir metot değildir. Düşünmemizin doğal yönelimi nesneye değil, nesne hakkında üretilmiş bilgiye yöneliktir ve bu doğal yönelimi nesne ile ilişkiye sokmak ise düşünmeye etkin bir davranış kazandırmakla yani onu örülmüş bir metot olan diyalektikle tanıştırmakla mümkündür. Düşünmenin doğal yönelimi olarak diyalektik, durağanlaşmış ve katılaşmış olarak düşünmenin argümanlarını oluşturan kavramların akışkan bir hal almasıdır ve bu biçimiyle diyalektik yalnızca – ama yalnızca- çok genel olarak akıl yürütmenin çok gevşek olarak tanımlanabilecek bir biçimini ifade eder. Bu biçimde ise bizim için kazanılabilecek en önemli sonuç düşünmenin sürekli olarak bir doyumsuzlukla ve tamamlanmamışlık duygusuyla hareket etmesidir. Düşünme kendini farklı konumlanma noktalarından, varlığın daha önce düşünülmemiş kısımlarıyla ilişkilerden, daha önce üretilmiş bilgilerden gelen genişlemelerden koruyamamaktadır ve bu da onu sonsuz bir devinimin içine sokmaktadır.

İşte bize Hegel'in katkısı olan düşünmemizin bu doğal biçimi kavramlar arasından çıkıp nesnesi ile ilişkiye girdiğinde kendi kalıbını da oluşturur ve metodoloji tartışmalarının civar sularından çekilip bir metot halini alır. Burada da aynı düşünmemizin doğal işleyişinde olduğu gibi bizim için nesne olan şey gittikçe genişleyen ontolojik bir bütünün içinde, sürekli olarak yeni ilişkiler bağlamında yeniden üretilir. Bu üretmenin biçimini belirleyen ise bir yandan nesnenin kendisi ve ilişkileri diğer yandan da her zaman değişebilecek olan bu nesne ve ilişkilere bakma biçimimizi kuran diyalektik metottur. İşte bu metinle de ilgisinde Hegel metodoloji tartışmalarının içinde diyalektiği çok genel bir akıl yürütme olarak bize miras bırakmışken Marx bu akıl yürütme biçimini belirli bir nesneye uygulayarak bize bir metot bırakmıştır. Marksizm aynı zamanda bir metottur.

Kaynaklar

Hegel, G. W. F. Hegel: Texts and Commentary. Çeviren Walter Kaufman. New York: Anchor Press, 1966.
———. Phenomenology of Spirit. Çeviren A. V. Miller. New York: Oxford University Press, 1977.
Marx, Karl. Grundrisse. Çeviren Sevan Nişanyan. İstanbul: Birikim Yayınları, 1979.
———. Theories of Surplus Value. Çeviren Jack Cohen & S.W. Ryazanskaya. Moscow: Progress Publishers, 1971.
Negri, Antonio. Marx Ötesi Marx. Çeviren Münevver Çelik. İstanbul: Otonom Yayınları, 2005.
Ollman, Bertell. Diyalektiğin Dansı: Marx'ın Yönteminde Adımlar. Çeviren Cenk Saraçoğlu. İstanbul: Yordam Kitap, 2006.

Diyalektiğin dansı'nın metodoloji tartışmalarına katkısı[1]

Bora Erdağı

> "*İlkyardım*: Sokaklarının örgüsü son derece karışık, benim yıllar boyu adım atmaktan kaçındığım bir mahalle durup dururken açık-seçik bir hal alıverdi; çünkü günün birinde, sevdiğim bir insan taşındı oraya. Sanki onun penceresine bir projektör yerleştirilmişti de, çevreyi ışık hüzmeleri ile dilimlere bölüyordu" (Walter Benjamin- *Tek Yön*).

Frederich Engels Adolph Sorge'ye 24 Ekim 1891'de yazdığı mektubunda *Ütopik ve Bilimsel Sosyalizm* kitabının Aveling tarafından yapılan çevirisinden bahseder. Aynı mektupta önceden Amerika'da yayınlanmış olan başka bir çeviriden duyduğu memnuniyetsizliği de dile getirir: "Bu gerçek çeviri karşısında, o kötü İngilizceyle korsan Amerikan çeviri artık pek zararlı olmayacak. Kaldı ki o çevi-

---

[1] Bu başlık aynı yazar hakkında kaleme alınmış bir başka makale ile benzerlik taşımaktadır. Söz konusu makale daha çok Ollman'ın birden çok çalışmasını gündeme alarak tartışma yapmıştır (bkz. Emre Arslan& Beycan Mura, "Bertell Ollman'ın Marksizm'e Katkısı: 'Diyalektiği Çalıştırmak'", *Praksis* 3, 2001, 102-130). Ancak bu makalede Ollman'ın, söz konusu makalenin yayımlanmasından iki yıl sonra basılmış olan başka bir çalışması tek başına tartışma konusu edilecektir. Çalışmamın olgunlaştırılmasındaki katkılarından dolayı Aynur Özuğurlu'ya teşekkür ederim.

ri tam bile değil, her neyi güç buldularsa, kaldırıp atmışlar".[2] Bu yazıya böyle bir giriş yapmamın nedenlerini birazdan açıklayacağım. Ancak dikkatlerden kaçırılmaması gereken bir şeyi sorgulamaktan kaçınmayarak; *Diyalektiğin Dansı*'nın metodoloji tartışmalarına özgün katkısı nedir?

Bertell Ollman Türkçe'ye geçen yıl kazandırılan Ollman'ın *Diyalektiğin Dansı* adlı çalışması, özgün kitapta bulunan bazı bölümlerden eksikli olarak yayınlandı. Bu tercihlerinin nedeni hakkında çevirmen veya editörün görülebildiği kadarıyla herhangi bir açıklamaları yok. Söz konusu çeviri dili Ollman'ın zaman zaman ele aldığı konudan ya da dili kullanma biçiminden kaynaklanan üslubun zorluğuna rağmen gayet başarılı. Fakat eksik bölümler mevzusu can sıkıcı. Çünkü bu başarılı çabaya uygunsuz bir gölge düşürmüş.

Ollman'ın özgün çalışmasının[3] giriş hariç toplam beş "ana adımı" var. Her ana adım kendi altında farklı sayıda temellendirici/ oluşturucu başka bölümlere sahip. Bunun önemi şu: Her adım kendi ana adımı içinde belirli bir bütünlüğe sahip ya da en azından yazarın kendi çalışmasını kurarken amacı böyleymiş. Fakat çeviride ilk olarak ikinci adım ("Step 2") kaldırılmış. Bu bölümde Ollman, yaklaşık 40 sayfa kadar toplumsal ilişkilerin nasıl ele alınması gerektiğini, kendisinin dışında birçok yazarın keşfetmiş olsa dahi bütünlüklü tartışma/ açıklama getirmeye çalışmadığı içsel ilişkiler felsefesinin önemini tartışıyor ve bütün bu açıklamalara yönelmiş itirazlara karşı savunmasını sunuyor. Ollman uzun uzadıya içsel ilişkiler felsefesini açıklarken aslında şöyle bir amaç da güdüyor: Bütün çalışmasının mihenk taşının ya da başka bir ifade ile çalışmasının bütünü açısından bağlayıcı nosyonun ne olduğu ve buna neden gerek duyduğu... Çünkü çalışmasının sonraki bölümleri bu ana adımın teorik düzenine dönmek zorunda kalıyor.

Türkçe çevirinin eksik sayfaları sadece bunlar değil. Dördüncü ve beşinci adımlarda da birer bölüm eksik. Dördüncü bölümdeki eksiklik, diyalektiği bir başvuru ve sergileme olarak açıklanmaya çalışıldığı yer ve yaklaşık sekiz (8) sayfa kadar. Ollman dördüncü adımda temel olarak, Marx'ın tarihsel materyalist metodolojiyi nasıl işlettiğini ve bunun ne derece can alıcı niçinlerle cebelleşen bir sürece karşılık geldiğini gösteriyor. Beşinci bölümdeki eksiklik -22 sayfa- ise, Japon devleti örneği üzerinden tarihsel materyalist metodolojinin içsel ilişkiler felsefesinin, somut bir gerçeklik içinde hem başvuru, hem de sergileme imkânına nasıl dönüşeceğini göstermeyi amaçlıyor. Aslında Ollman, bir anlamda, sosyal bilimlerde ve Marksist çalışmalarda hep söz konusu edilen diyalektiğin bir olguya ya da olaya nasıl uygulanabileceğini gösteriyor. Dolayısıyla Marx'ın o meşhur ifadesini düşüncedeki bir somutlukla belirginleştirmiş oluyor: "Olduğu yerde donup kalmış koşulları, kendi şarkıları eşliğinde dans etmeye zorlamalıyız".[4]

---

[2] Marx & Engels, *Selected Correspondence*, der. S. W. Ryazanskaya, 3. baskı, (Moscow: Progress Publishers, 1975), 411.

[3] Berteli Ollman, *Dance of the Dialectics: Steps in Marx's Method*, (Urbana& Chicago: University of Illionis Press, 2003).

[4] Hegel'in "idea" ve "kavram" konusundaki tutumunun eleştirisi için bkz. Karl Marx, *Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi*, çev. Kenan Somer, (Ankara: Sol Yay., 1997), 11-35.

Bu noktadan sonra çeviriden biraz uzaklaşıp çalışmanın içeriğine, metodoloji açısından özgün katkısına yoğunlaşmakta yarar var. Ollman çalışmasının çeşitli bölümlerini, değişik zaman ve yerlerde yayımlanan farklı dergilerde tartışmaya açmış. Ayrıca kendi ifadesi ile bu çalışma Ollman'ın doktora tezini hazırladığı yetmişli yılların başından beri temel olarak tüm çalışma başlıkları[5] içinde gündeminden düşürmediği bir bağlamın son ve belki de en yoğun ürünü. Çalışma ilk yayımlandığında bir tanıtım yazısı yazan Jr. Lagow Thomas K. şöyle bir tespitte bulunuyor: "*Diyalektiğin Dansı*'nda Ollman toplumsal-siyasal-ekonomik sistemlerin yorumu için bir araç olarak Marx'ın diyalektik yöntemini kullanmanın bir el kitabını-yol göstericisini- sağlamayı araştırır".[6] Bu tespit sonuna kadar paylaşılabilir bir görüştür. Öyleyse bir el kitabı olma yolundaki bu çalışmanın tam çevirisinin –eksiklik yaklaşık 70 sayfa, ki neredeyse yüzde 30'a tekabül ediyor- okurla buluşmasının mümkün olduğunca kısa sürede sağlanması gerekiyor. Çünkü eksik bölümlerin önemi gayet açık bir şekilde hissedilmektedir.

Bu çalışmaya bir giriş yapabilmek ve Ollman'ın özgün katkısını anlayabilmek için, onun belirlediği birkaç tespit hakkında düşünmek ve bazı unsurları belirgin hale getirmekte fayda var. Fakat bunun için daha başta praksis felsefesinin temel ölçüleri yeniden hatırlamalıdır.

İlkin diyalektiği, elbette Marx'ın kullandığı anlamda diyalektiği, doğru anlayabilmek için onu yardımcılarından kurtarmak gerekir. Bu ne demektir? Marx'ı yorumcularından kurtarmak gerekir.

- Buna "kaynağa dönmek" denebilir.

İkincisi, diyalektiği Marksist gelenek içinde tartışmaya açmış praksis felsefesinin tüm yol açıcı öznelerinin anlayışlarını ve yorumlarını, benzerlikleri ve yoğunlaştıkları felsefi temel gerekçeleri itibarıyla sınıflandırmak gerekir.
- Buna "tarihi ve geleneği sahiplenmek" denebilir.[7]
Üçüncüsü, tarihsel-toplumsal ve siyasal bütün özgünlüklerine rağmen tarihsel materyalist metodolojinin ışığında günümüze nasıl müdahale etmek mümkündür, bunu ortaya koymak gerekir.

---

[5] Ollman'ın bazı önemli kitap çalışmaları tarihsel sıraya göre şöyle sıralanabilir: *Alienation: Marx's Conception of Man in Capitalist Society*, (Cambridge: Cambridge University, 1971); *Social and Sexual Revolution: Essays on Marx, Reich*, (Boston: South End Press, 1979); *Class Struggle is the Name of The Game*, (New York: William Morrow and Company, 1983); *Dialectical Investigations*, (London: Routledge, 1993).

[6] Jr. Lagow Thomas K., "Book Review: Dance of the Dialectics: Steps in Marx's Method", *International Social Science Review* 79/ 3-4, 2004, 175.

[7] Burada birincisi ile ikincisi arasındaki bağın kopuk olduğunu düşünenler olabilir ancak bu yaklaşım sorunludur. Çünkü birinci uğrak olarak kabul edilen doğrudan Marx'ın kendisini ve döneminin yazınsal birikimine odaklanmaktır, ikinci uğrak ise Marx referanslı bir düşünüşün kendi içinde düşünceyi nasıl ürettiği ile ilgilenmektir. Böylece Marx'ın hem kendisinin kavramsal analizlerinin temeli hem de bu kavramsal analizleri açıklamak, yaygınlaştırmak, somutlamak isteyenlerin çabalarının genel görünümü ele geçirilecektir. Burada gelenek olarak ortaya çıkacak olan Marx'ın olmazsa olmaz düşünce gereçlerinin ardılları tarafından nasıl yükümlendiğinden çok onları yükümlenip yükümlenmemeleridir. Bu yüzden de gelenek ardıllardan Marx'a gitme çabasıyla açıklanmaya çalışılırsa eğreti bir şekilde ortaya konabilir.

- Buna hem kökenin hem de bireyliğin/ şimdide temellenmesini sağladığı için "yol açmak" denebilir.

Dördüncüsü, şimdinin insan onuruna yakışır bir şekilde örgütlenmesini sağlamak gerekir.

- Buna "irade koymak ve yaşama yönelmek" denebilir.

Ollman da *Diyalektiğin Dansı*'nda dört adım belirler: İlki kapitalizmi çözümlemek, bağlantılarını deşifre etmek. İkincisi, deşifre edilen bağlantıların tarihsel köklerini belirlemek. Üçüncüsü, bu çözümleme ve tarihselleştirmeden hareketle olanaklı geleceği tasarlamak. Dördüncü, bu türden bir geleceğin tasarımını gerçekleştirecek politik iradeye yani örgütlenmeye başlamak. Ollman'ın dansı, bir miktar kitabında da varolan figüratif anlatımından da hareketle, Latin danslarına benziyor, fakat kesinlikle tango ya da flemenko değil![8] Bu da gerçekten tutku ve tekrarın özgün açılımlarla üretildiği bir danstan ziyade eğlence yönü daha ağır olan herhangi bir Latin dansına daha yakın durmasına neden oluyor.

Yukarıdaki dört adım ile Ollman'ın dört adımı, her ne kadar farklı da olsa, gerçekte birbirlerine birçok açıdan benzetilebilir. Kaldı ki, birçok Marksist benzer çerçeveleri çizebilir.[9] Bu tip çerçeveler çizmenin şöyle bir soruyu cevaplamak açısından anlamı vardır: Marksizmin iddiası olan politik ve toplumsal devrimin dinamiklerini hangi gerekçelerle temellendirmek mümkündür ve metodolojik tutarlılık nasıl yaratılabilir? Burada hemen şunu söylemek de mümkün: İlk bakışta Ollman'ın çalışması, bu dans figürlü diyalektik adımların yarattığı metod, herhangi bir özgünlüğe sahip görünmez. Bu yüzden bir başka bağlamdan Ollman'ın ne yaptığına bakmak gerekir.

Ollman'ın diyalektik işleyişin adımları olarak belirlediği sürecin temel kavramları "toplumsal ilişkiler", "içsel ilişkiler felsefesi", "soyutlama" vb... Diyalektik ve Marksist metodoloji tartışmalarına yabancı olmayan herkesin katılacağı üzere, bu kavramlar çok yeni değiller. Hem öncü kuşaklardan Marksist teorisyenler - Lenin, Bukharin, Lukacs, Gramsci, Bloch, Benjamin, Adorno, Marcuse, Sartre, Lefebvre, Althusser, Thompson... hem de çağdaş kuşağımızın onlarca teorisyeni benzer kavramları kullanmıştır, kullanmaktadır. Ollman bu durumun açıkça farkında ve bu yüzden şunu söylüyor:

> "Hal böyleyken içsel ilişkiler felsefesi, Marx'ın diyalektiğine dair geniş literatürde pek az dikkat çekmiştir. Her ne kadar Marx'ı değişik biçimde yorumlayan, [...] önemli düşünürler Marx'ın, Hegel'in idealizmini reddederken onun içsel ilişkiler felsefesini benimsemeye devam ettiğini kabul ediyor görünseler de hiçbirisi kendi

---

[8] Oilman, *Diyalektiğin Dansı*, 13; *Dance of the Dialectics* , 169.

[9] Bu tip çizelgeler oluşturmak çoğunlukla Marx ile ilgili olarak metodoloji ve bilim tartışmalarında yapılır. Örnekler açısından bkz. James Farr, "Science: realism, criticism, history", *The Cambridge Companion to Marx*, der. Terrell Carver, (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), 106-123, Alan Swingewood, *Marx and Modern Social Theory*, (London: MacMillan Press, 1975),11-86.

diyalektik yorumlarını bu felsefe üzerinden inşa etmeye veya Marx'ın sıradışı dilini açıklamakta içsel ilişkiler felsefesini bir kalkış noktası olarak almaya yanaşmamıştır. Bense tam olarak bunu yapıyorum".[10]

İşte bu ifade Ollman'ın ilk görünüşte yapmış olduğu bütün genel vurgulamalarla kendisi arasına çizmiş olduğu sınırı gösteriyor. Eğer bu sınır gerçekten çizilebilirse Ollman Marksist metodoloji tartışmaları açısından önemli bir şey başarmış olacaktır, yani özgün katkısı kabul edilecektir.[11]
Ollman'ın önemsediği ve kimsenin hareket noktası olarak kullanmaya yanaşmadığı soyutlama[12] ve içsel ilişkiler felsefesi nedir o halde? Soyutlama, herhangi bir konuyu gerçekliğe uygun bir şekilde anlamak için kategorilerden, kavramlardan ziyade toplumsal ilişkinin -kendisi olarak yaşandığı sürecin açıklanması çabasıdır. Yani soyutlama somut olarak algımıza düşen gerçekliğin varoluşunu onun ilk izleniminden bağıntılarına değin çözümleyen ve kuran bir açıklama sürecinin aracıdır.

"Marx'ın soyutlamaları şeyler değil süreçlerdir. Bu süreçler aynı zamanda zorunlu olarak Marx'ın hemhal olduğu tüm temel süreçleri kapsayan sistemsel ilişkilerdir. Sonuç olarak da her süreç bir ilişkiler yumağı olarak kavranan diğer süreçlerin bir görünümü, onlara bağımlı bir parçasıdır. Bu şekilde Marx kapitalist üretim tarzının ikili hareketini (onun tarihsel ve organik hareketini) aynı soyutlamalar içinde bir araya getirmiş olur. Yani gerçeklikte birleşik olan bir şeyi düşüncede de birleştirmiş olur ve bu karmaşık yapının sadece belirli bir kısmına odaklanmaya ihtiyacı olduğunda da onları bir uğrak, bir biçim veya belirlenim şeklinde ele alarak bunu yapar".[13]

Ollman'a göre, Marx'ın gerçekleştirdiği soyutlamaların anlaşılabilmesi için temel olarak kavranması gereken bazı "soyutlama düzeyleri" vardır. Soyutlama en nihayetinde ilişkiler içindeki bağıntı ve durumları açıklamaya yardımcı olduğuna göre, söz konusu süreçlerin içindeki hem bağıntıları hem de durumları zaman zaman sınırlarlar ile ayırabilmelidir. Soyutlama düzeyleri işte bu sınırların belirginleştirilmesini imkânlı kılar. Ancak sınır çizmek, sadece diyalektik mantığın el verdiği ölçüde gerçekleşir, çünkü bütün soyutlama düzeyleri eşzamanlı olarak aynı olguya uygulanabilir. Ollman'a göre bu düzeyler, sırası ile "kapsam soyutlaması", "genellik düzeyi", "konumlanma noktası"dır.

---

[10] Ollman, *Diyalektiğin Dansı*, 22; *Dance of the Dialectics*, 5. (Alıntılar eksik bölümler hariç Türkçe çeviriden yapılacaktır.)

[11] Buradaki "özgün katkı" sözünden kasıt, Ollman'ın çalışmasının değerini tescillemek değildir. Bu yıllardır metodoloji tartışmalarının önemli ismi olagelmiş birisine karşı, ahlaki olarak söylenmesi kabul edilemeyecek bir şey olurdu. Buradaki "özgün katkı"dan kasıt, Ollman'ın başarısını Türkçe okuruna da kademe kademe açıklamaya çalışırken eleştirel bakışı elden bırakmamaktır.

[12] Soyutlamanın Marx'ın çalışmalarını anlamak açısından önemine işaret eden bir çok çağdaş yazar vardır. Ollman'ın kastettiği anlamda diyalektik açısından soyutlamanın önemine vurgu yapan şu iki önemli çalışmaya bakılabilir: Paul Paulocci, "The Scientific Method and the Dialectical Methods", *Historical Materialism* 11/ 1, 83, Roberto Fineschi, "The Four Level of Abstraction of Marx's Concept of 'Capital'". http://www.azc.uam.mx/socialesyhumanidades/06/departamentos/economia/PDF/2%20Roberto%20%20Fineschi.pdf

[13] Ollman, *Diyalektiğin Dansı*, 61; *Dance of the Dialectics*, 68.

Kapsam soyutlaması ile soyutlananın (sorgulanan parçanın) uzamsal ve zamansal sınırlarının belirlenmesine; genellik düzeyi soyutlaması ile soyutlanandan (bir anlamda parçadan) daha çok soyutlamanın gerçekleştiği bütünlüğe (sisteme); konumlanma noktası ile de her iki soyutlama adımlarında ele geçirilen verileri farklı perspektiflerden görmeye yönelinir. Yani aslında "belirli ve özgün olan bir tekillik"ten[14] daha genel olanın katmanlarının açılımına doğru adım adım gidilir fakat genellik düzeyinde kalınmaz, eş zamanlı bir şekilde çeşitli konumlanma noktaları ile bu düşüncedeki somutluk yeniden değerlendirilir. Bu tip bir düşünme çabası ne pozitivist ve doğalcı bilimlere ne de ontolojik diyalektik bakışın teleolojik ve tarihsici (*historicist*) yaklaşımına imkân verir. Bir başka açıdan şöyle de denilebilir: Ne bireysel indirgemeci (*individualistic reductionism*) bir olgu fetişizmine ne de bütünlük ve evrensellik adına özcü bir düşünüşe yer verilmiş olur.[15] Ollman diyalektik açısından soyutlamanın önemini bu tarzda göstermiş olmakla, yaptığı şeyin doğruluğundan emin. Marx'tan hareketle bu düşüncesini şöyle güçlendiriyor:

> "Marx, kendisini eleştirenlerin bu konudaki rahatsızlığına rağmen, hiçbir zaman ne sınıfı tanımlamış ne de kapitalist toplumlardaki sınıflara dair tam bir izah ortaya koymuştur. *Kapital*'in üçüncü cildinde sanki buna yönelik bir girişimde bulunuyor gözükse de bu çaba nihayete erdirilememiştir. Bence, eğer *Kapital*'deki bu çalışma tamamlanmış olsaydı bile Marx'ın sınıf teorisinin kışkırttığı pek çok sorun varlığını yine koruyacaktı, çünkü Marx'ın sınıfı soyutlarkenki esnekliği yeterince açıktır".[16]

Ollman'ın soyutlama ile birlikte çalışmasında en çok öne çıkardığı diğer unsur, içsel ilişkiler felsefesidir. Aslında soyutlama ve içsel ilişkiler felsefesi birbirini tamamlamaktadır. Çünkü Marx açısından, düşünceye konu olan nesne ile özne arasında her zaman farklı düzeylerde de olsa bir ilişki vardır. Bu yüzden bütünlük, Marx için önemlidir. Her ne kadar çağdaş dünyada, bütünlük düşüncesi terk edilmeye yüz tutsa da, Marx ve Marksistler buna pek sıcak bak(a)mazlar. Bunun sebebi, ilişkinin tek bir bakış açısından ya da varolduğu haliyle tek bir noktadan değerlendirilmesinin, olgunun kendisine nüfuz etme önünde engel

---

[14] "Belirli ve özgün tekillik" ifadesi ile kastedilen kapitalist üretim ilişkilerinin görünen yüzündeki bir veridir. Ancak bu veri her ne kadar somutluk olarak kabul edilse de Marx bunun böyle olmadığını ve böyle kavranmaması gerektiğini soyutlamadan ne anladığını aktarırken *Grundrisse*'nin "Önsöz"ünde ve daha sonra hem *Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı*'daki "Meta" ve "Para" bölümlerinde hem de *Kapital*'de "Meta ve Para" bölümlerinde anlatır. Görünür olarak verili olanın gerçek ilişkilerden soyutlanmış halde bulunan bir veri olduğunu dolayısıyla bu görünürlükten yani bu soyutlamadan hareketle görünürün gerçek ilişkiler içindeki anlamını keşfedeceği somutluğa doğru yükseltilmesi gerektiğini vurgular. Burada o halde "belirli ve özgün tekillikten" kasıt belirli mekansallığa ve tarihselliğin kendisine işaret etmektir.

[15] Heisenberg'in parçacık fiziği ile ilgili görüşlerinde soyutlamaya duyulan ihtiyacın önemi şüphesiz açıktır. Ollman, Marx'ın da "soyutlamanın gücü"ne yaptığı vurgudan yola çıkıyor. Paulocci ise Heisenberg ve Ollman'dan hareketle iki düşünür arasında bilim yapabilmek açısından soyutlamanın gücünü tartışıyor. Özellikle bkz. Paul Paulocci, "The Scientific Method and the Dialectical Methods", 83-87.

[16] Ollman, *Diyalektiğin Dansı*, 84-85; *Dance of the Dialectics*, 81.

oluşturacağıdır. Bir başka anlamıyla, parça-bütün ilişkisi birlikte kavranamadığında, onlar arasındaki içsel ilişkiler benimsenemediğinde, doğal olarak egemen olanın ve varolanın ilişki üzerindeki ideolojik konumu sarsılamaz kalır. Bu ise, sınıfsal eşitsizliklerin ve bu eşitsizliklerin kurumsallaşmasının eleştirisini ve dönüşümünü mümkün gören bir düşünce açısından kabul edilebilir bir konum değildir.

Marx'ın kapitalist sistemi ele alırken yaptığı tam da budur: Toplumsal ilişkiler içinde artı-değer sömürüsünün nasıl bir döngüyle varolduğu ve korunduğunu ortaya koymak. Böyle bir sergilemenin geçerli anlamda yapılabilmesi için Ollman'a göre Marx'ın kendi diyalektik anlayışında varolan içsel ilişkiler felsefesine bakmak gerekecektir. Bir başka ifade ile Epikuros, Aristoteles, Spinoza, Leibniz, Hegel çizgisinde geliştirilen atom, monad, bireyleşme, bütünlük, ilişki, mikrokosmos ve makrokosmos madde ve form, nitel ve nicel, eşzamanlılık ve ardzamanlılık gibi düşüncelerin tartışma alanı olarak içsel ilişkiler felsefesine ihtiyaç vardır. Adı geçen kimi filozoflar içsel ilişkileri tamamen rasyonel açıdan, kimileri ise önceliği rasyonel olana verse de maddi yaşamı da önemsiz kılmadan belirlemeye çalışmışlardır. Marx, doktora tezinin odağında olan Demokritos ve Epikuros felsefelerinin karşılaştırılmasında, Epikuros'un ayırtedici özelliğinin, Demokritos'un mekanist zorunluluğunu rastlantıya, istisnaya yer vererek aşması olarak belirler. Bu ontolojik zeminin ahlak ve politika alanındaki karşılığı, Epikuros'un özgürlüğü toplumsal ilişkiler içinde bütün belirlenimlere rağmen göstermek istemesi olarak algılanır. Bu çıkarım, Marx'ın *Feuerbach Üzerine Tezler*'indeki kendisiyle uyum içindedir. Aristoteles'in *Politeia*'sında polis ve özgür yurttaş arasındaki bağı tamamlayan ifadesi *zoon politicon,* Marx açısından çok önemlidir. Çünkü bu başka bir düşüncenin temellendirilmesine yardımcı olur. Aristoteles'in ilk kez ifade ettiği, fakat Hegel tarafından asıl olarak ortaya konan bu düşünce, emeğin insanın insanlaşma sürecinin temelinde yer alan çaba olduğu düşüncesidir.[17]

Spinoza'nın bedene ve toplumsal hayatın içinde varolan gelenek ve alışkanlıklara yaptığı vurgu, Leibniz'in monadlarının hem özgün hem de genel nitelikli edimleri, Hegel'in tinin kendini özgürleştirmek ya da gerçekleştirmek için tarihe ve somutluğa duyduğu arzu, Marx'ın içsel ilişkiler düşüncesini etkiler fakat onun içsel ilişkiler felsefesi bütün bunlardan faklıdır. Marx öncelikle materyalisttir. Ona göre şeylerin varlığı, ne olumsaldır ne de dışsal. Kendi öncülerinden farlı olarak Marx, şeylerin kendilerinde zorunlu olarak hareketin varolduğunu, yani ilişkinin temelinde hareketin varolduğunu düşünür. Ancak burada söz konusu edilen hareket ve onun anlamı ancak tarihsel süreç tarafından belirlenir. Yani doğanın kendinde bir tarihi Marx için yoktur, dolayısıyla onun kendinde hareketinin bir anlamıda tarihten arınık olarak yoktur. Bu da onun tipik düalist felsefelerin ya da felsefi ikilik kategorilerinin dışında düşünmesini sağlar. Bu

[17] Epikuros'un materyalizmi, *zoon politikon*, özel ve kamusal alan ayrımı, Aristotelesci emek kavrayışı gibi tartışmalar açısından bkz. George E. Mccarthy, *Marx and the Ancients: Classical Ethics, Social Justice, and Nineteenth-Century Political Economy*, (Savage, MD: Rowman & Littlefield, 1990), 19-123, Claudio Katz, "The Greek matrix of Marx's critique of political economy", *History of Political Thought* 15/2, 229-248, Claudio Katz, "The Socialist Polis: Antiquity and Socialism in Marx's Thought", *The Review of Politics*, (1994), s. 56/2, 237-60.

bütünlük anlayışı Spinoza ve Hegel'de olduğu gibi varsayılmaz ya da kanıtlanmaya çalışılmaz. Spinoza'nın bütünlük görüşü bir bakıma Plotinos'un türümcü (südur-emanation) görüşüne benzer. Plotinos'ta her şey Bir'den (Hen'den) türemiştir. Hegel'de ise aslolan Geist'ın kendine gerçekleştirdiği somutlaşma serüvenidir. Marx'a göre zaten maddi yaşamda böyle bir ikilik yoktur. İşte tam bu noktada özgünleşen bir "içsel ilişkiler felsefesi"ni Marx geliştirmeye başlar. Neşterini öncelikle bir tür ideoloji olarak gördüğü din, felsefe, gündelik hayat algısının üzerine giderek kullanır, sonra da bu ideolojilerin maddi temellerini ortaya koyarken eleştiri aracılığıyla iyice derinlere dalarak kullanır. Dolayısıyla açığa çıkardığı şey, artı-değer sömürüsünün en güçlü ve özgün sistemi olan kapitalizmin içsel dinamikleri değil sadece, eşzamanlı olarak özgürlük ve insan olma çabasının yeni mecralarıdır da. Bu yüzden de Marx'ın materyalizmi, tarihsel ve devrimci niteliktedir.

Ollman, Marx'ın özgün içsel ilişkiler felsefesini temellendirirken Marx'ın bütün öncülerini uzun uzadıya tartışmıyor; ancak bu büyük bir eksik değil, sadece başka bir çalışmanın konusu. Çünkü tersi olsaydı odaktaki düşünür Marx olmaktan çıkabilirdi, okuyucu belki dağılabilirdi.[18] Ollman çalışmasında Marx'ın diyalektiği kullanımının iki önemli unsurunu böylece gösterdikten sonra, kendisine yöneltilmiş ya da kendisinin durumdan vazife olarak çıkarmış olduğu bazı olası eleştirileri cevaplıyor. Bu onun metodoloji tartışmalarına olan katkısını iyice belirginleştiriyor. Bunu rahatça söyleyebilmenin iki gerekçesi var. Birincisi, yukarıda açıklanan iki tartışmanın Marx'ın düşüncesindeki yerini Ollman çok net olarak gösteriyor. İkincisi, kendisine yönelen eleştirileri tartışarak Marksist diyalektiğin ne olmak açısından eksikli kalacağını gösteriyor. Bunu biraz açıklamakta yarar var.

Ollman'a üç tür düşünce ikliminden eleştiri geliyor. Birincisi, klasik anlayış. Bunlar diyalektiği Hegelci köklerden ayrılmadan ve doğrudan tez-antitez-sentez şeklinde formüle eden ontolojik yaklaşımlardır. Ollman'ın bunlara cevabı, diyalektik eğer bu tarzda ele alınırsa, üstelik her şeye cevap yetiştiren tarzıyla, sadece bir *pseudo*-sergileme olarak kalacaktır, nitekim böyle de olmuştur, biçimindedir. Oysa Marx, soruları tüketmek ya da son bir noktayı bulup bütünlüğü elde etmeye çalışmaz. Ona göre eşzamanlılık ve ardzamanlılık vardır. Yani kullanım değeri ve değişim değeri arasındaki ilişki, ilkel sermaye birikimi ile finans kapital arasındaki artı-değer ilişkisi kronolojik olmak zorunda değildir. Bu konuya en tipik örnek Rus devrimcileri ile Marx'ın yazışmalarında ortaya çıkmıştır. Marx, Rusya'nın özgül koşullarını çözümleyemediği için Rusya'da ortaya çıkacak komünist bir devrim hakkında konuşmaya zorlandığında bocalar. En nihayetinde Marx, Rusya'da devrimin olabileceğini ama bunu çok fazla değerlendiremediğini zimnen ifade eder ve şunu bir geri çekilmeyle kabul eder. "Çağdaş kapitalizm analizim özellikle Avrupa ile sınırlı bir coğrafya göz önüne alınarak düşünülmüştür".[19] Marx'ın burada yaptığı şey, teoriyi olguya uyduruyor değildir; yöntemin olguyu iç etmesi engellenmiştir. Marx bununla yetinmemiş, ileriki dönemlerinde yeni antropoloji kaynaklarına ulaşarak artı-değer sömürüsünün kay-

[18] Bkz. Ollman, *Dance of the Dialectics*, 36-50.
[19] Marx & Engels, *Selected Correspondence*, 319.

naklarını yeniden keşfetmeye çalışmıştır. Ollman bu anlayışa eleştiri getirmek ve kendi konumunu ayrıştırmakla haklıdır. Marx'ın Hegelci kökleri elbette inkâr edilemez bir gerçektir ancak görüldüğü üzere klasik anlayışın dikkatli olması gereken noktalar vardır. Aksi tutum, hem idealistleşmeye hem de formelleşmeye yol açar ki, Marx tamamen bu tarzın dışındadır. Ollman'ın önerisi bu bağlamda soyutlama düzeylerinden konumlanma noktası analizlerine geçebilmek için ontolojiden daha çok epistemolojik ve ideolojik yaklaşımları benimsemek olmaktadır.

Klasik anlayışın içinde Sovyet Bilimler Akademisi *Diamat* çevresi, Evrimci (aşamacı) sosyalistler (Bernstein, Kautsky), kimi ortodox Marksistler (Bukharin, Stalin, Lukacs), kimi analitik Marksistler (Allen W.Wood, J. Elster) ve liberal burjuva düşünürleri, özellikle de Marksizm düşmanları vardır. Ollman'ın itiraz ettiği ikinci anlayış, diyalektik üzerine önemli çalışmalar yapan ve metodolojik sorgulamaları ile çağdaş düşünürler arasında haklı yerini alan Roy Bhaskar ve eleştirel gerçekçilik akımı. Eleştirel gerçekçiler bilginin nesnelleşme süreciyle özel olarak ilgilidirler. Fakat Marx'ı yorumlarken öncelikle ontolojik bir temele gereksinim duyarlar ve doğrudan içsel ilişkiler felsefesini reddetmeyi benimserler. Hatta eleştirel gerçekçiler, Marksizme bir bilim çerçevesi verebilmenin ölçütlerini yarattıklarını düşünürler. Böyle olunca tartışmalar daha çok, eleştirel gerçekçiliğin kendi bilim veya bilgi anlayışıyla Marksizmin toplum düşüncesi arasında bir evlilik nasıl olacaktır noktasına yoğunlaşmaktadır.[20] Ollman bu evlilik öncesinde çok sayıda yanıtlanması gereken soruya sahiptir[21] ve yine de bu izdivaca karşı değildir!

Ollman'ın daha genel anlamıyla tartıştığı ve nihayetinde de kendi metodolojik tutumunu bir örnekle gerçekleştirdiği üçüncü itiraz noktası, siyaset bilimine yöneliktir. Ona göre aslında ilginç bir şekilde yirminci yüzyılda akademisyenler ile devlet tartışmaları ekseninde tartışma yürüten diğer bazı çevreler, Marx'ı, siyaset bilimine olanca katkısına rağmen, görmezden gelmeyi tercih etmişlerdir.[22] Elbette bu konunun birkaç istisnası vardır. Özellikle Nicos Poluantzas, Paul Sweezy, Bob Jessop... Ollman, istisnalar dışında, diğerlerinin temel tartışma noktasının gündemine Marx'ı yerleştirmemiş olmalarının nedenlerini araştırıyor. Nedenlerden biri, Marx'ın doğrudan bir devlet kuramı çalışmasına girişmemiş olması ve devlet kuramı ile ilgili olduğu düşünülen çalışma parçalarının ise belirli bir sisteme dönüşmemiş olduğu itirazı. Bir diğeri ise Marx'ın metodolojisinin siyaset bilimi açısından yarattığı bulanık havaya ilişkin itiraz... Ollman, siyaset bilimi içinden bakanların bu itirazlarına Marx'ın hem metodolojisine hem de kapitalizm eleştirisinin ortaya çıkardığı ve dondurulmamış bir gerçeklik olarak belirlediği komünist toplumsal ilişkinin öngörülebilir yanlarına vurgu yaparak eleştirel tutum alıyor. Japonya devletinin halen neden "yakuza"lara[23] ihtiyaç duyduğunu analiz etmeye çalışırken Ollman özellikle Batı-Av-

---

[20] Bu konuyla ilgili olarak bir eleştirel gerçekçinin Türkçe makalesi bkz. Jonathan Joseph, "Eleştirel Gerçekçiliğin Marksizme Faydalı Olacağı Beş Nokta", *Praksis* 1, 149-70.

[21] Ollman, *Diyalektiğin Dansı.*, 222-23; *Dance of the Dialectics*, 178-79.

[22] Benzer tespitleri bir çok Marksist yazar dile getirmiştir. Bunlardan bazıları Ellen Meiksins Wood (*Marx'a Dönüş*), Paul de Blanc (*From Marx to Gramsci*), Ronaldo Munk (*marx@2000*).

[23] Yakuza bir tür kabadayı, tarihsel kökleri itibarıyla toplumsal hayatın değerlerini koruma noktasında öne çıkmış güçlü, itibarlı birisi. Ancak giderek alıkıran başkesen haline dönüşmüş, kimi

rupa'da ortaya çıkan ve gelişen kapitalizm düşüncesini bir şablon olarak kullanmıyor. Bu Ollman'ın Marx'ın hem metodolojisini nasıl kavradığını göstermesine, hem de siyaset bilimi açısından göz ardı edilen Marksist devlet düşüncesini tekrar görünür kılmasına yol açıyor. 1995'te Japonya'da meydana gelen birkaç polisiye olay ve mafyatik örgütlenmeden hareketle yaşananların gerçek anlamını ortaya çıkarmaya çalışıyor. Japonya özelinde bürokrasinin işlevini deşifre etmeye, bunların daha önceki ve 20. yüzyıl boyunca edindiği konuma dikkat çekiyor. Japon bürokrasisinin gücünü i) seçilmiş hükümetlerin zayıflığına, ii) bürokratik aygıtın yapısal egemenliğine, iii) emekli bürokratların iş dünyasındaki yönetsel pozisyonlarına, iv) birçok politikanın devletin olmadığı alanda gerçekleştirilmesine, v) devletin süresi uzatılmış bir feodal geçmişin içinde kalmaya mahkûm edilmesine bağlıyor. Bu maddeleri tek tek açıklıyor. Hükümet, kapitalistler ve bürokrasi üçgeninde Japon kapitalistleşmesinin nasıl yürüdüğünü gösteriyor. Böylece adi birer vakaymış gibi görünen yakuza cinayetlerinin aslında toplumsal anlamda Japon devletinin kendi devlet yapısının nasıl bir parçası olduğunu açıklıyor.[24]

O halde kısaca Ollman'ın metodoloji çalışmalarına *Diyalektiğin Dansı*'yla ne olmuştur sorusuna geri dönelim. Öncelikle şunu kabul etmek gerekir. *Diyalektiğin Dansı*, Ollman'ın daha önce yaptığı çalışmaların tam bir billurlaşmasıdır. Bu da diğer çalışmalarının katkısı dahilinde *Diyalektiğin Dansı*'nın katkısını ele almayı gerektirir. Aksi takdirde yapılacak değerlendirmeler eksik olabilir.

Ollman, içsel ilişkiler felsefesi ve soyutlamayı metodolojik olarak diyalektiğin merkezine koyup onu sergileme, açıklama, görme, keşfetme, bulma, yeniden üretme ve değişenin içinde kalan ve sona erenin neliğini sorgulama açısından değerlendirir. Bu değerlendirme modu Ollman'ın kendi iddiasında olduğu gibi, özgündür. Paolucci, Ollman'ın diyalektiği ele alış tarzı ile Heisenberg'in bilinemezlik teorisini karşılaştırarak bu özgünlüğü anlatmayı dener. Çünkü Heisenberg parçacık fiziği açısından ölçme sorununu ele alırken *location* (konum, yerleştirme) ve *speed* (hızlılık) durumlarını "soyutlamanın gücü"ne dayanarak belirlenebileceğini söyler. Soyutlamanın gücü doğrudan Marx'ın yaptığı metodolojik analizin merkezinde yer alır. "Çünkü diyalektik yaklaşımın hakiki iddiaları her zaman ilişkiseldir, köktenci değil".[25] Ollman soyutlamanın gücüne verdiği önemle, bir açıdan Marx'ın toplumsal düşünüşün içinde Heisenberg'in fizikte yaptığını devam ettirmektedir.

Ollman, Marx'ın metodolojik olarak tanımlardan değil de değişebilirliğin kendisinden hareket etmesini ne bir mantıksal eksiklik ne de sonsuz olanaklılıklar olarak yorumlar. Bu klasik bilim söylemlerinin ve metafiziksel hakikat uygulamaları ile baştan bir zıtlık belirlemektir. Fakat bu zıtlık ne antikitenin ne de modern dönemin felsefi şüphecilik ve göreliliklerinin kapsamına sıkışmak

---

kez yeraltı dünyasının bir figürü olarak artık hakim sınıfların boyunduruğunda, onların el altından işlerinin yürütücüsü olmuş biri, bir tür mafya babası da denebilir.

[24] Burada uzun uzadıya Ollman'ın açıklamasına değinmenin bir yararı olmayacağını düşünüyorum. Çünkü Ollman'ın bu çözümlemeyle ve sunumla amacı kendisinin diyalektik kavrayışını somutlamak, sergilemek. Bu yüzden doğrudan tartışmanın kendisine bakılması daha yararlı olacaktır.

[25] Paul Paulocci, "The Scientific Method and the Dialectical Methods", 86.

anlamına da gelmez. Daha farklı bir ifade ile ilişkisel olanın kendisinden hareketle olgu diyalektik işleyişle düşüncedeki bir somutluğa dönüştürülür.
Ollman, Marx'ın tarih ve güncel politik çalışmalarında diyalektiği nasıl içselleştirdiğini teorik olarak göstermekle yetinmez.[5] Daha fazlasını Japonya devleti ve tarihi üzerine odaklanarak yapar. Bu da önemli bir katkı denemesi olarak görülebilir.

Ollman, Marx'la olan ilişkisinin tam da sadece teorik düzeyde sıkışamayacak olduğunun farkına vardığından, teorik ve pratik olarak siyaset bilimi açısından devlet kuramı tartışmalarına ve kapitalizm analizinin yeniden gündeme getirilmesinde özgünlük adına dogmatik kopuşlar yapmayı denemez.
Fakat bütün bu analiz ve katkılar halen bir soruyu yanıtsız bırakmaktadır. Marx'ın pozitivist ya da göreli bir bilim düşüncesine sahip olmadığını belirlemek ve bunu göstermek bir başarı olsa da Marx'ın bu düşünme biçimleri ile olan ilgisini de göz ardı etmek sorunludur. Yani "diyalektik bilginin" bilimsel bilgi karşısındaki konumu, bilimsel bilginin ampirik ve pozitivist niteliklerini dışlamak adına görünmezden gelinemez. Dolayısıyla Ollman bilim paradigmaları ile kendi metodolojik düşüncelerini daha fazla karşı karşıya getirmelidir.
Ollman aslında diyalektik yöntemin önemini ve işleyişini belirginleştireyim derken zaman zaman iki hatayı yapmaktan çekinmiyor. İlki diyalektik için biraz aşırı belirginleşmiş "yollar" belirliyor, ikincisi diyalektiği başta eleştirdiği bazı düşünürler gibi "maymuncuk" gibi düşünme eğilimini zaman zaman gösteriyor. Yani soyutluk düzeylerini adlandırıyor sonrada onun içinde adımlar belirlemeye devam ediyor. Böylece olguyla iç içe geçen tarihsel düşünüşün nesnesinin her tür açıklanma imkânı kapsamaya çalışılıyor. Bu da ilişkinin öznelerini olumsuz sonuçlar karşısında bir tür eksikliğe düşmüş olarak hoş görmeye yol açıyor. Çünkü sorun çözümsüz değil sadece bir yetersizlik! Sanırım "hataya ve affetmeye" daha baştan rıza göstermenin yolunu açmış olursak, Ollman'ın itiraz ettiklerinden daha başka yine de bir tür kolaycılık ortaya çıkmaz mı?

Kaynakça

Karl Marx & Frederich Engels, *Selected Correspondence*, der. S. W. Ryazanskaya, 3. baskı, (Moscow: Progress Publishers, 1975).

_____, *Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi*, çev. Kenan Somer, (Ankara: Sol Yay., 1997).

George E. Mccarthy, *Marx and the Ancients: Classical Ethics, Social Justice, and Nineteenth-Century Political Economy*, (Savage, MD: , 1990).

Berteli Ollman, *Diyalektiğin Dansı: Marx'ın Yöntemine Adımlar*, çev. Cenk Saraçoğlu, (İstanbul: Yordam Kitap, 2006).

_____, *Dance of the Dialectics: Steps in Marx's Method*, (Urbana& Chicago: University of Illionis Press, 2003).

Alan Swingewood, *Marx and Modern Social Theory*, (London: MacMillan Press, 1975), 11-86.

Emre Arslan& Beycan Mura, "Berteli Ollman'ın Marksizm'e Katkısı: 'Diyalektiği Çalıştırmak'", *Praksis*, (2001), s.3, 102-130.

Gökhan Demir, "Tikelciliğin Sınırlarını Aşmak", *Mesele Kitap Dergisi*, (2007), 4, 44-45.

James Farr, "Science: realism, criticism, history", *The Cambridge Companion to Marx*, ed. by Terrell Carver, (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), 106-123.

Roberto Fineschi, "The Four Level of Abstraction of Marx's Concept of 'Capital'". http://www.azc.uam.mx/socialesyhumanidades/06/departamentos/economia/PDF/2%20Roberto%20%20Fineschi.pdf

Jonathan Joseph, "Eleştirel Gerçekçiliğin Marksizme Faydalı Olacağı Beş Nokta", *Praksis*, (2001), 1, 149-170.

Paul Paulocci, "The Scientific Method and the Dialectical Methods", *Historical Materialism*, (2003),11/ 1, 75-106.

Jr. Lagow Thomas K., "Book Review: Dance of the Dialectics: Steps in Marx's Method", *International Social Science Review*, (2004), 79/ 3-4, 175-178.

Platon, diyalektik yöntem ve bilgi problemi üzerine

Fatih Öztürk

Grekçe kökenli diyalektik terimi, ait olduğu "sözsel tartışmak" ya da "karşılıklı konuşmak" cinsi tarafından belirlenen bir içleme sahiptir. Felsefi açıdan çok çeşitli anlamlar taşıyan bu terim, genel olarak varlık ve düşüncenin yapısı ve işleyiş tarzını karakterize etmek için başvurulan üçlü bir süreci yani tez, antitez ve sentez olarak nitelenen yapıyı simgeler. Örneğin Platon, "soru sorma ve soruları cevaplandırma" genel başlığı adı altında birçok yöntem kullanır.[1] Sokratik yöntemi özellikle gençlik diyaloglarında etkin bir şekilde uygulayan Platon, teorik belirlenim ya da tanım gerektiren ünlü "X nedir?" türündeki sorulara cevap teşkil edecek tezleri büyük bir felsefi dikkat ve ustalıkla teker teker inceler ve genellikle reddeder. Öte taraftan, *Meno* ve *Phaedo*'da diyalektik, "Formlar" hakkındaki yargıların geçici olarak kabul edilip, daha sonra derinlemesine sorgulandığı bir "hipotez" yöntemi olarak uygulanır. Fakat *Yasalar*'da ise; diyalektik, en üstün bilgi türü olarak ele alınır ve herşey "İyi İdesi" ile yakından ilintilendirilerek kavranmaya çalışılır. Diyalektik, Platon'un son dönem diyaloglarında özellikle de *Sofist*'de, "Platonik Formlar"ı birbirleri ile ilişkilendiren çalışmaya verilen isimdir. Burada Platon, "Formlar"ı *cins* ve *tür* ilişkisi bakımından tanımlayarak sınıflandırmayı, birbirinden ayırmayı amaçlar.[2]

---

1. Platon, *Cratylus*, çev. Benjamin Jowett, *Plato: The Collected Dialogues* içinde, ed. Edith Hamilton and Huntington Cairns, (Princeton: Princeton University Press, 1961), 390c.
2. Nicholas White, "Plato", *A Companion to Epistemology* içinde, ed. Jonathan Dancy and Ernest Sosa, (Oxford, MA: Blackwell, 1993), 344-49.

Platon'da diyalektik, yukarıda da ifade edildiği şekilde, farklı bağlamlarda kendini gösterir. Fakat uygulamadaki bu çeşitliliğe rağmen, Platon için diyalektik, düşüncenin yapısı ve işleyişinin bir özelliğidir ama hakkında düşünülen ve tartışılan gerçeklikte, ne diyalektik olan ne de diyalektiğe karşılık gelen bir şey vardır. Böylece varlığın diyalektik yapıda bir karaktere sahip olmadığını düşünen Platon, diyalektiği felsefi problemleri diyalog aracılığı ile çözme *yöntemi* olarak görür.[3] Ve bu yöntem, diyaloglarda ortaya atılan *nedir* sorularına bir cevap olarak ileri sürülen tezlere karşı geliştirilen antitezlerin, *olumsuzlayıcı* ya da *karşıt* bir öğe içermesinden dolayı diyalektiktir. Fakat çoğu yorumcu, Platon'u yaklaşık olarak böyle okumasına rağmen, Platon'un bir tür sorgulama ve araştırma yöntemi olarak kavradığı diyalektiği felsefi problemlere *nasıl* uyarladığı, diyalektiği bir yöntem olarak *ne* şekilde işlediği hususlarında sadece çok genel yorum veya belirlenimlerle yetinmiştir.[4]

Bu makelenin temel amacı, literatürdeki söz konusu bu boşluğu az da olsa doldurmayı denemektir. "Bilgi nedir?" sorusunun etraflıca işlendiği ünlü *Theaetetus* diyaloğu ele alınarak, bu amaç gerçekleştirilmeye çalışılacaktır. Burada ileri sürülecek olan genel argüman şudur: Platon'da diyalektik yöntem, özellikle içlemsel tanım ya da teorik belirlenim gerektiren problemlerle hesaplaşmada, "düşünce deneyleri"nin özel bir türü olan "karşı-örnek" ileri sürme şeklinde işlenir. Bu tezi desteklemek için, ilk olarak bir teorik tanımın *neliği* ve karşı-örnek vermenin mantığı tartışılacaktır.[5] Ardından, Platon'un *Theaetetus* diyaloğu ana hatlarıyla tanıtılacak ve bilginin ne olduğu sorusuna birer cevap olarak, Theaetetus'un ileri sürdüğü tezlerin, karşı örnek verme mantığı çerçevesinde *nihai* olarak çürütüldüğü yani antitezlerinin geliştirildiği gösterilmeye çalışılacaktır. *Theaetetus*'un *aporia* ile sonlanmasını, Platon'un bir şeyin ne olduğunu, o şeyin ne olmadığını göstermeye çalışması bağlamında değil, gerek diyalektik yöntemin ve gerekse üzerinde bu yöntemin işlendiği problemin doğasının bir özelliği olarak görmek gerektiği, bu tartışmanın hedeflediği genel sonuç olacaktır.

NEDİR SORULARI, TANIM VE KARŞI-ÖRNEK YÖNTEMİ

"Bilgi nedir?", "Varlık nedir?" "Değer nedir?" ve benzeri türdeki sorular, tartışılan kavramın kavram olarak *neliğini*, ne anlama geldiğini sorgular. Dolayısıyla bir kavramı tanımlamak ya da anlamını belirlemek demek, o kavramın *neliğini* yani onu o yapan gerekli ve yeterli unsurları saptamak demektir. Bu bağlamda,

---

3. Alexandre Kojève, *Hegel Felsefesine Giriş*, çev. Selahattin Hilav, (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2004), 183.

4. Bkz. K. F. Johansen, *A History of Ancient Philosophy: From the Beginnings to St. Augustine*, çev. Henrik Rosenmeier, (London and New York: Routledge, 1998), 154-7. Ahmet Cevizci, *İlk Çağ Felsefesi Tarihi*, (Bursa: Asa Kitapevi, 2001), 103. Bertrand Russell, *Batı Felsefesi Tarihi* I, Çev. Muammer Sencer, (İstanbul: Say Yayınları, 2002), 285. Alexandre Kojève, a.g.e., 184.

5. Diyalektik yöntem ve mantık arasındaki ilişkinin değerlendirildiği farklı bir çalışma için, bkz. Şafak Ural, *Temel Mantık*, (İstanbul: Çantay Kitapevi, 1995), 170. Ural'a göre, mantık bir "ispat yöntemidir"; ama diyalektik düşünce bir "keşif yöntemi" olarak görülmelidir. Bunun ayrıntılarda doğru olduğundan pek emin değilim. Çünkü diyalektik düşünce bir çok mantıksal ispat yöntemini de içerir ve kullanır.

her teorik tanımlama bir tür eşitliktir ve "Definiendum =df definiens" şeklinde ifade edilebilen bir genel yapıya sahiptir. D =df d olarak da kısaltılan bu eşitlikte, 'Definiendum' tanımlananı; 'definiens' tanımlayanları yani *zorunlu* (gerekli) ve *yeterli* şartları; 'df' ise "tanım gereği eşittir"i temsil eder.[6] O halde, tanımlama, tanımlananın içlemi hakkında bir *hipotez* olarak öne sürülür ve burada felsefeye düşen ödev bunun doğru olup olmadığını sorgulamkatır.

Örneğin Platon'un *Theatetus* diyaloğunda derinlemesine tartışılan "Bilgi nedir?" sorusu, aslında bilgi ('D') için tek başlarına *zorunlu* ve hep birlikte *yeterli* koşulların ('d') ne olduğunu sorgular. Dolayısıyla "X nedir?" türündeki sorular, x'in *neliği* yani analizi hakkındadır; çünkü "X nedir?" sorusuna ya x'in gerektirdiği zorunlu ve yeterli koşulların saptanmasıyla ya da herhangi bir şeye x statüsünü atfetmeyi sağlayacak bir ölçütün belirlenmesiyle karşılık verilebilir. Bu bağlamda, teorik tanımlarla ilgili en önemli nokta şudur: Teorik bir tanımın doğru olması, onun *zorunlu olarak* doğru; yanlış olması ise; onun yine *zorunlu olarak* yanlış olduğu anlamına gelir. Örneğin, "Bilgi =df doğru inançtır" eşitliğini ele alalım. Bu eşitliğin doğru olması, "bütün bilgi örnekleri *zorunlu olarak* bir doğru inanç durumudur" ve "bütün doğru inanç örnekleri de *zorunlu olarak* bir bilgi durumudur" anlamına gelir. Dolayısıyla ya bilgi örneği olduğu halde doğru inanç olmayan ya da doğru inanç örneği olduğu halde bilgi durumu olmayan en az bir örnek durumun varlığı, eldeki eşitliği bozmak için yeterli olacaktır. İşte böyle bir örnek durumun tasarlanması ve bu eksende ileri sürülen bir tanımın felsefi açıdan sorgulanması ya da doğru olup olmadığının araştırılması, karşı-örnek yönteminin kullanılmasından başka bir şey değildir. Ama tanımların değerlendirilmesinde sıklıkla kullanılan bu yöntemin, nasıl uygulandığını daha yakından kavrayabilmek için, D =df d eşitliğinin mantıksal gerektirmelerini gözler önüne sermek önemlidir.

D =df d'nin doğruluğu, "*zorunlu olarak* [(D→d) (d→D)] dir" önermesini gerektirir. Bu önerme ise, ~ [(D ~d) V (d ~D)] ile eşdeğerdir. O halde, D =df d'nin yanlış olduğunu göstermek için, ya (D ve ~d)'nin ya da (d ve ~D)'nin doğru olduğunu göstermek yeterlidir. Şimdi daha açık olarak görüleceği gibi, karşı-örnek yöntemi ile bir tanımı çürütmek üç farklı şekilde gerçekleştirilebilir. (D ve ~d)'nin olanaklı olduğuna işaret eden bir örnek durumun tasarlanması *birinci türü*; (d ve ~D)'nin doğru olabileceğini gösteren en az bir örneğin bulunması *ikinci türü*; ikisinin aynı anda birden olanaklı olduğunu kanıtlayan tek bir

---

6. Kenneth G. Lucey, "Introduction", *On Knowing and the Known: Introductory Readings in Epistemology* içinde, ed. Kenneth G. Lucey, (Amherst: New York, Prometheus Books, 1996), 14. Hem teorik tanımlamaların genel formu hem de herhangi bir tanımı çürütmede kullanılan karşı örnek yönteminin özü, "zorunlu ve yeterli şart" kavramına dayanmaktadır. Şartlı önermelerin mantıksal yapısına bakmak suretiyle bu kavram açıklığa kavuşturulabilir. Örneğin (P→Q) gibi bir şartlı önermede, P, Q'nun *yeterli*; Q da P'nin *zorunlu* bir koşulunu ifade eder. Dolayısıyla P ise Q demek, (eğer doğruysa tabii) "P, Q'yu gerektirir" demektir. Benzer şekilde, örneğin "bilgi, doğru inançtır" gibi bir tanım, (B =df (d & i)) şeklinde ifade edilebilir ve böylelikle de doğruluk ve inanç koşullarının, bilgi için tek başlarına *gerekli* ve hep birlikte de *yeterli* olduğu belirtilmiş olur. Ancak, "bilgi, doğru inançtır" tanımı *kısmi* ya da yanlış da olabilir. Eğer bu bir kısmi tanımsa, doğruluk ve inanç koşulları bilgi için sadece zorunlu ama yeterli değildir, ki böyle bir durumda da yukarıdaki eşitlik yanlıştır ve bu kısmi tanım sadece (B → (d & i)) savını dile getirir. Öte yandan, bu bilgi tanımının yanlış olması, doğruluk ve inanç koşullarının bilgi için ne gerekli ne de yeterli olduğunu ima eder.

örnek durumun varlığı ise *üçüncü türü* teşkil eder.[7] Birinci türden olan bir karşı-örnek, eldeki bir tanımı felsefi olarak çürütür veya yanlış olduğunu ortaya koyar, çünkü 'D'nin d için yeterli; 'd'nin de 'D' için gerekli olmadığını açığa çıkarmak suretiyle tanımlayanların kaplamının, tanımlananın kaplamından daha *küçük* olduğunu yani tanımın *çok dar* kapsamlı olduğunu net bir şekilde gözler önüne serer.[8] Öte taraftan, ikinci türden olan bir karşı-örnek ise; 'd'nin 'D' için yeterli; 'D'nin de 'd' için gerekli olmadığını gösterir ve böylelikle de tanımlayanların kaplamının tanımlananın kaplamından daha *büyük* olduğunu; yani tanımın aslında *çok geniş* kapsamlı olduğunu saptar.[9] Üçüncü türün kapsamına giren karşı-örnekler, eldeki bir tanımın yanlışlığını belirtmek için 'D'ile 'd'nin birbirleri için ne *gerekli* ne de *yeterli* olduğunu göstermeyi amaçlar.[10] Platon, diyalektik düşünme tarzının özel bir türü olan bu sorgulama ve çürütme mantığını, bilgi problematiğini konu edinen *Theaetetus*'da etkili bir şekilde kullanır.[11] Şimdi bunu daha ayrıntılı olarak görmeye çalışalım.

THEAETETUS VE BİLGİ

Platon, bir çok diyaloğunda, bilgi problemine farklı bağlamlarda değinmiştir. Fakat Platon'un baştan sona sadece bilginin neliğini sorgulayan en önemli eseri, *Theaetetus* diyaloğudur. *Aporia* ile sonlanan ve dolayısıyla Sokratik diyaloglara bir geri dönüşü sergileyen *Theaetetus* diyaloğu, "Bilgi nedir?" sorusuyla başlar.[12] Genç matematikçi Theaetetus, Sokrates'in bu önemli sorusunu, astromomi, geometri, zanaatçılık ve ayakkabı tamir edebilme gibi çeşitli bilgi örnekleri vererek karşılamak ister.[13] Fakat Sokrates, bu cevabı bir tanım olarak bile görmez ve hemen reddeder. Sokrates, bunun için, bir bakıma karşı-örnek verme mantığına dayanan, şu gerekçeyi ileri sürer: *Bütün x'ler için, x'in örnek durumları x'in neliği (tanımı) için ne gerekli (zorunlu) ne de yeterlidir.* Böylece Sokrates'e göre, bilginin ne olduğu, onun örnek durumları aracılığı ile tanımlanamaz; yani, bilginin örnek durumları ('d': tanımlayanlar) bilgi dediğimiz şeyin kendisi ('D': tanımlanan) için *gerekli* değildir. Çünkü eldeki soru bilginin örnek durumlarını değil, bütün bu örnek durumlarda ortak olan şeyin *ne* olduğunu sormakta-

---

7. Kenneth G. Lucey, a.g.e., 16.
8. Bir sonraki bölümde de açıkça gösterileceği gibi Platon, Theaetetus'un "bilgi algıdır" tezini bu türden olan bir karşı örnek bağlamında çürütmeye çalışır.
9. Örneğin Gettier'in, "bilgi, gerekçelendirilmiş doğru inançtır" tanımını eleştirmek için tasarladığı ünlü iki örnek de bu türdendir. Bkz. Edmund Gettler, "Is Justified True Belief Knowledge", *Analysis*, 23, 1963, s.123.
10. Felsefe tarihinde bu türden olan karşı-örnekler temelinde tanım sorgulayan ya da öğreti eleştiren bir filozof olup olmadığından pek emin değilim. Ancak şurası açık ki, bu tür örnekler, oluşturulması çok zor ama darbesi en ağır olan karşı örneklerdir.
11. Platon'un *neden* bu yöntemi benimsediği sorusu, bu yöntemin *nasıl* uygulandığı sorusundan farklıdır. Bu makelenin konusu sadece ikinci soru ile sınırlı oduğu için, Platon'un diyalog yöntemini niçin tercih ettiği konusu burada ele alınmayacaktır. Ama kısaca da olsa belirtmek gerekirse; ben bunun, Platon'un *anemnesis* diye adlandırdığı kuram ile yakından bağlantılı olduğunu düşünmekteyim. İkinci soru ile ilgili daha açıklayıcı bir çalışma için bkz., K. F. Johansen, *A History of Ancient Philosophy: From the Beginnings to St. Augustine*, 155.
12. Platon, *Theaetetus*, çev. F.M. Cornford, *Plato: The Collected Dialogues* içinde, ed. Edith Hamilton and Huntington Cairns, (Princeton: Princeton University Press, 1961), 146a.
13. Platon, a.g.e., 146d-e.

dır. Bilgi örnekleri, bilginin *neliği* için *yeterli* de değildir çünkü bilginin ne olduğu sorusuna karşılık olarak bilgi örnekleri sıralamak, cevabı daha baştan öngörmek, yani daha bilginin ne olduğunu belirlemeden bilginin ne olduğunu bilmek anlamına gelir ki, bu da "döngüsellik" hatasına yakalanmaktan başka bir şey değildir.[14] Demek ki, "Bilgi nedir?" sorusuna bir cevap olarak çeşitli bilgi örneklerini göstermek eninde sonunda *kısır döngü* engeline takılacaktır. O halde, eldeki soru bir bilgi örnekleri listesini değil, "tek bir formül" talep etmektedir.[15]

Böylece diyalog başladığı yere, yani bilginin ne olduğu sorusuna geri döner ve Sokrates, "Bilgi nedir?" sorusunu Theaetetus'a tekrar geri yöneltir. Theaetetus, en azından bir tanım olma özelliği taşıyan ve bütün diyalog boyunca tartışılan üç tez (tanım) ileri sürer. Şimdi Theaetetus'un söz konusu tezlerini ve Sokrates'in onlara karşı geliştirdiği antitezleri yakından incelemeye çalışalım.

ANTİTEZ 1: "BİLGİ ALGI DEĞİLDİR"

Theaetetus'un ilk önerisi şudur: "Bilgi algıdır."[16] Sokrates, deneyimci bilgi kuramının ana savlarından birisi olan bu tezi, doğrudan doğruyu Protagoras'ın "insan herşeyin ölçüsüdür" ve Herakleitos'un "herşey akar" tezleriyle eşleştirir. Ve söz konusu bu tezlerin kısa bir sunumunu, bir dizi yoğun itiraz ve eleştiri eşlik eder.[17] Sokrates, bilginin algı olduğu tezini diyalektik düşünüş ya da karşı-örnek verme yönteminden de fazlasıyla beslenen kestirme bir argüman ile alt etmeye çalışır. Biçimsel olarak ifade etmek gerekirse; basit *modus tollens* çıkarımına dayanan bu argüman şudur:

1. "Bilgi algıdır" tezi doğruysa, *istisnasız* bütün bilgi durumları algıdır.
2. Ama bazı istisnai durumlar söz konusudur; yani, bilgi olup ta algı olmayan örnek durumlar vardır.
3. O halde, "Bilgi algıdır" tezi doğru değildir.[18]

---

14. A.g.e., 147a-e. Öyle görünüyor ki Platon'un buradaki asıl amacı, deneyimci epistemolojiyi bir şekilde eleştirmek ve böyle bir eleştirinin temellerini atmak. Belki de bundan dolayı Wittgenstein, Sokrates'in "bilginin ne olduğu bilgi örnekleriye belirlenemez" iddiasına karşılık şu ilginç tepkiyi verir: "Sokrates, "Bilgi nedir?" sorusunu ortaya attığı zaman, bilginin örnek durumlarını birer birer saymayı bir *ön* cevap olarak bile hesaba katmaz." Wittgenstein, *The Blue and Brown Books*, (Oxford: Blackwell, 1956), 20. Bazı Platon akademisyenleri, örneğin J. McDowell, *Plato's Theaetetus*, (Oxford: The Clarendon Plato Series, 1976), 111, özellikle Wittgenstein'in bu tepkisi temelinde, Sokrates'in söz konusu iddiası için ileri sürdüğü argümanın *güvenilir* olmadığını iddia eder. Ancak, T. D. J. Chappell, *Readings Plato's Theaetetus*, (Indianapolis, Hackett, 2005), 36-7, bu tür yakınmaları haklı bir şekilde eleştirir.

15. A.g.e., 147c.

16. A.g.e., 151e.

17. Fakat bu itirazların hepsi teker teker ele alınıp değerlendirilmeyecektir. Burada sadece Sokrates'in karşı-örnek vermek suretiyle yaptığı nihai çürütme üzerinde yoğunlaşılacaktır. Sokrates'in, Herakleitos ve özellikle de Protagoras'a karşı geliştirdiği itirazların aydınlatıcı bir sunumu için bkz., Timothy Chappell, "Plato on Knowledge in the *Theaetetus*", *The Standford Encyclopedia of Philosophy* içinde, ed. E.N. Zalta, URL= http://plato.stanford.edu/archives/fall2001/entries/perception/episprob/.

18. Platon, a.g.e., 184c-186e.

Bu argüman geçerlidir ama *güvenilir* olup olmadığı tartışmalıdır. Problem, (2)'nin statüsü ile ilgilidir. İkinci öncül doğru mudur? Burada Sokrates'in bütün amacı, (2)'nin doğru olduğunu kanıtlamaktır. Diyalektik yöntem yani karşı-örnek ileri sürme girişimi ile antitezi ortaya koyma işte tam da bu noktada devreye girer. Şöyle ki, "bilgi algıdır" eşitliğinin doğru olması, tanımlayanın yani algı öğesinin bilgi yani tanımlanan için hem gerekli hem de yeterli olmasını gerektirir. Dolayısıyla, eğer bu eşitlik (tanım) doğruysa, bilgi olup ta algı olmayan ve algı olup ta bilgi olmayan hiç bir örnek durum olamaz. Oysa, ikinci öncül böyle en az bir örnek durumun var olduğunu iddia eder. Böylece Sokrates, ikinci öncülü şöyle bir argüman aracılığıyla temellendirir:

(a) Algıladığımız herşey bize duyumlar aracılığı ile verilir.
(b) Fakat duyumlar birbirinden oldukça farklıdır; örneğin tat alma duyumu bize kırmızılık, sıcaklık gibi nitelikleri değil, sadece tatlı, ekşi ve acı olma gibi özellikleri verir. Oysa görme duyumu aracılığı ile sadece bir objenin rengi, şekli veya büyüklüğü gibi niteliklerini fark ederiz, ama kokusu, tadı ve benzeri özelliklerini algılayamayız.
(c) Tat ve rengi birlikte algılmamızı ve dolayısıyla bilmemizi sağlayabilecek tek bir duyum yoktur. Örneğin "talı kırmızıdan farklıdır" veya "kırmızı ve tatlı bir değil, iki şeydir" gibi önermeleri biliriz ama bu bilgiler algıya dayanmaz.[19] Yani, kırmızılık ve tatlılık arasındaki farkı algılayan hiçbir duyum yoktur; ama yine de bu iki niteliğin birbirinden farklı olduğunu bilmekteyiz. Böylece, "tatlı kırmızıdan farklıdır" bilgisi, algı değildir.
(d) O halde, (2): Bilgi olup ta algı olmayan örnek durumlar vardır.
Sokrates (2)'nin doğruluğunu göstermekle Theaetetus'un tezinin antitezini yani bilginin algı olmadığını da ortaya koymuş olur.[20] Ancak bilginin algı olmadığını göstermek, bize henüz bilginin ne olduğunu söylemez. Bunun açıkça farkında olan Sokrates ve Theaetetus, başladıkları yere, yani "Bilgi nedir" sorusuna tekrar geri dönerler. Bilgi dediğimiz bu şey algı değilse, nedir peki? Theaetetus, "bilgi inandığımız bir şeydir" diye karşılık verir, ama bazı inançların (sanıların) veya yargıların *yanlış* olabileceği gerekçesiyle bu önerisini derhal geri çeker.[21] Ancak tartışma, belli bir süre için, yanlış yargılar veya sanılar konusu üzerinde yoğunlaşır ve sonunda Theaetetus, şu *kısmi* tanımı ileri sürer: "Bilgi doğru inançtır."[22] Sokrates, inanç ve doğruluk koşullarının bilgi için gerekli olduğunu kabul eder, ama yeterli olduklarını düşünmez. Modern terminoloji açısından ifade edecek olursak; Sokrates'e göre, özne S'nin öner-

19. Sokrates'in gündeme getirdiği karşı-örnek işte budur.
20. Platon, a.g.e., 186e.
21. A.g.e., 187b.
22. A.g.e., 200e.

me P'yi bilmesi, P'nin doğru ve S'nin bunu kabul etmesini zorunlu olarak gerektirir.[23]

Bilgi, doğruluk koşulunu zorunlu olarak gerektirir; çünkü öznenin yanlış olan bir şeyi bildiğini asla söyleyemeyiz. Örneğin hiç kimsenin, "Türkiye'nin başkenti Paristir" gibi bir önermeyi bildiği söylenemez, çünkü bu önerme yanlıştır. Ancak, "doğruluk koşulu" neyin doğru neyin de yanlış olduğunu ileri sürmez ve herhangi bir doğruluk teorisini de öngörmez. Herhangi bir şeyin bilinmesi için, o şeyin doğru olması gerektiği fikrini ifade eder sadece. Kısacası, bir şeyin yanlış oluğunu bilebiliriz ama kendisi yanlış olan asla bilinemez. Bu nedenle, kesin veya mutlak bilginin olanaklı olup olmadığından bahsedilebilir, ama "Doğru bilgi olanaklı mıdır?" tarzındaki bir soru saçmadır. Bilgi için "inanç koşulu" yani bilinenin doğru olduğuna ilişkin kabul de gereklidir. Çünkü eğer özne, önerme P'yi biliyorsa, P'nin doğru olduğunu kabul ediyor yani P'ye inanıyor demektir. Fakat bu, bir şeyin nedensiz olarak benimsenmesi anlamındaki "dinsel inanç" kavramı değil, belirli bir neden temelinde bir şeyin doğru olduğunu düşünme anlamındaki "kabul" nosyonunu ifade eder. Dolayısıyla, "inanç koşulu"nun bilgi için zorunlu olmadığı yönündeki eleştiri veya karşı-örnek bulma girişimleri yok denecek kadar azdır. Fakat Sokrates, haklı bir şekilde, bilginin bu iki zorunlu unsurunun bilgi için kesinlikle yeterli olmadığını yine diyalektik düşünüşün bir gereği olarak karşı-örnekler ileri sürerek temellendirmeyi dener.

ANTİTEZ 2: "BİLGİ DOĞRU İNANÇ DEĞİLDİR"

Theaetetus'un "bilgi doğru inançtır" tezini çürütmek ya da "doğruluk" ve "inanç" şartlarının *yeterli* olmadığını göstermek için, doğru inanç olup ta bilgi olmayan *en az bir* karşı-örnek geliştirmek yeterlidir. Eş deyişle, *ikinci türe* giren bir karşı-örnek Theaetetus'un tezini kolaylıkla çürütür. Çünkü böyle bir örnek durum, Theaetetus'un tanımının *çok geniş* kapsamlı olduğunu açığa çıkarmış olur. Sokrates'in bu bağlamda tasarladığı karşı-örnek şudur:

> Sokrates: "Bu kadarını görmemiz için fazla uzaklara gitmemiz gerekmez. Doğru inancın bilgi olmadığının kanıtını şu mesleğin bütününde bulabilirsin."
> Theaetetus: "Nasıl? Hangi meslek bu?"
> Sokrates: "Hatipler ve avukatlar olarak bilinen şu sözde en büyük bilgelik erbaplarının mesleği. Bu meslekte, öğretim temelinde değil, tersine kendilerine özgü güzel konuşma hünerlerini kullanarak kendi inandıkları şeyi karşısındaki insanlara da inandırmak suretiyle mahkumiyet kararı çıkaran adamlar vardır. Öğrencilerine, tanık olmadıkları bir hırsızlık veya başka bir zorbalık olayının tüm gerçeklerini saatin izin verdiği o azıcık zamanda adamakılı kavratacak

23. Bkz., *özellikle* a.g.e., 186c: "Eğer bir kişi bir şeyin doğruluğuna ulaşmamışsa, o şeyi bilebilir mi?

veya bilmelerini sağlayacak yetenekte zeki öğretmenler hayal bile edemezsin."[24]

Bu karşı-örneğin açığa çıkarmak istediği nokta şöyle ifade edilebilir. Yukarıda da belirtildiği gibi, Theaetetus'un tezinin çürütülebilmesi için, doğruluk ve inanç koşullarının tam anlamıyla sağlandığı ama henüz bilgisine sahip olmadığımız tek bir durum tasarlamak yeterlidir. Sokrates, böyle bir durumun olanaklı olduğunu yukarıda ifade edilen örneği aracılığıyla açıkça göstermektedir. Şöyle ki; avukatlar, belki de sadece iyi konuşabilme becerileri sayesinde, yargıcı davalının gerçekten suçlu olduğuna inandırmayı başarabilirler. Açıkçası bu inanç koşulunun sağlanmış olması demektir. Öte taraftan, yargıcın elinde kesin bir kanıt olmamasına rağmen, suçu gerçekten de işleyen davalı olmuş olabilir ki, böyle bir durum da doğruluk koşulunun sağlandığını açıkça gösterir. Yargıç, "davalı şahıs suçludur" iddiasına inanmaktadır ve inancı gerçekten de doğrudur. Şimdi, yargıcın davalının suçlu olduğunu "bildiğini" söyleyebilir miyiz? Günümüzde herkesin haklı olarak kabul ettiği ve Sokrates'in de verdiği cevap şudur: Yargıç, doğru olan ve doğru olduğuna inadığı şeyin bilgisine sahip değildir. Böylece Sokrates, bilgi ve doğru inancın farklı şeyler olduğunu kanıtlar.[25]

Diyalog'da az da olsa bir yol katedilmiş ve bilginin doğruluk ve inanç öğelerini *zorunlu olarak* gerektirdiği düşüncesi ön plana çıkmıştır. Ama şimdi üzerinde durulması gereken problem, inanç öğesi ile doğruluk unsuru arasında uygun bir köprü kuracak ve böylece de herhangi bir doğru inancı bilgiye dönüştürecek bir üçüncü öğenin ne olması gerektiğidir. Bilginin üçüncü öğesi nedir? Theaeatetus'un eldeki probleme verdiği tepkinin içeriği ve tarzı tam da Sokrates'in beklediği gibi ve ilginçtir: "Birisi bu ayrımı yaparken ben de oradaydım; unutmuşum ama şimdi hatırlıyorum. Bilginin, *meta logou alêthê doxan* [kanıta dayalı veya açıklama (logos) eklenmiş doğru inanç] olduğunu söylemişti."[26]

ANTİTEZ 3: "BİLGİ, AÇIKLANMIŞ DOĞRU İNANÇ DEĞİLDİR"

Sokrates, Theaetetus'un "bilgi, açıklaması yapılmış doğru inançtır" tanımını, tek bir karşı-örnek temelinde çok kolay bir şekilde çürütebileceği halde bunu yapmaz ve eldeki tanımı enine boyuna sorgulamaya koyulur. *Theaetetus*'un son bölümünü oluşturan bu sorgulama, anlaşılması en güç ve belki de bundan dolayı en tartışmalı bölümdür.[27] Ama söz konusu bu bölüm ana hatları itibariyle şöyle

---

24. A.g.e., 201b.

25. Her ne kadar Sokrates'in karşı-örneği bu işlevini yerine getirse de, içerdiği öngörüler Platon'un genel bilgi anlayışı özellikle de *yalnızca formların bilgisine sahip olabiliriz* görüşü ile çelişiyor görünmektedir. Şöyle ki, Platon'a göre, bilginin objesi "Formlar"dır ve bizim onları bilme yolumuz algı değil akıldır. Ama Sokrates'in örneği, eğer yargıç davalı ile ilgili olaya tanık olmuş olsaydı, davalının suçlu olduğunu *bilmiş* olacaktı fikrini ima etmekte ve bu da *yanlızca* algı yoluyla bilinebilecek şeylerin de olduğunu açıkça öngörmektedir. Kaldı ki bu öngörü, bilginin algı olmadığını ileri süren ilk antitezin ulaşmak istediği genel bir sonuçtur. Söz konusu turarsızlığın daha ayrıntılı bir dökümü için Bkz., J. McDowell, *Plato's Theaetetus*, 227.

26. Platon, a.g.e., 201d.

27 Polemik konusu olan bu bölümü, genel olarak iki farklı şekilde yorumlamak mümkündür. Bir taraftan Platon, *Theaetetus*'un tanımını benimsiyor ama bu tanımın özellikle deneyimci bilgi kuramları tarafından kabul edilebilir versiyonlarını eleştiriyor görünmektedir; öte taraftan, bilginin,

özetlenebilir. Sokrates, ilk olarak *Theaetetus*'un önerdiği "açıklama" (logos) kavramını analiz etmeye çalışır. Böylece *Theaetetus*'un tanımını bir anlamda haklılandırmaya çalışan Sokrates, tanımın doğru olması halinde, bilginin objesi olan varlıkların genel olarak ne tür bir yapıya sahip olması gerektiğini araştırır. Sokrates, "açıklama" (logos) unsurunu açıklamak için, varlığı yapısal olarak "kompleks" ve "basit" olmak üzere ikiye ayırır ve "açıklama"nın şu anlama geldiğini belirtir: "Açıklama", kompleks yapıda olan varlıkları basit öğelerine ayırarak incelemektir. Böylece "Kompleks"i bilmek, Sokrates'e göre, hem "kompleks" hakkında bir doğru inanca hem de "kompleks"i bileşenlerine indirgemek suretiyle yapılmış bir açıklamaya sahip olmak demektir.[28]

Böylece *Theaetetus*'un önerisini bir bakıma temellendirmeye çalışan Sokrates, "açıklama" ile ilgili yaklaşımının sonuçlarını değerlendirir ve bu yaklaşımın yalnızca "kompleks" yapıda olan şeyleri bilebiliriz gibi bir iması olduğunu açığa çıkarır. Fakat Sokrates, gerek böyle bir sonucun makul olmadığı ve gerekse de eldeki yaklaşımın doğrudan empirisizme götüren başka sonuçlarının da olduğu temelinde, *Theaetetus*'un, aslında başlangıçta savunmaya çalıştığı önerisini reddeder.[29] Dolayısıyla bilginin, *Theaetetus*'un belirlediği gibi *logos*'a dayalı doğru inanç olmadığı antitezini ortaya koyar.

Her ne kadar diyalogda sona yaklaşılmışsa da, Sokrates son bir girişimde daha bulunur ve "açıklama" unsurunu üç farklı şekilde ele alarak Theaetetus'un biraz önce reddedilen tanımının üç farklı versiyonunu gözden geçirir. Ama diyalektik yöntem burada tekrar devreye girer ve ilk iki versiyonda bilgiye eklenmek istenen "açıklama" unsurunun bilgi için yeterli olmadığı çeşitli karşı-örnekler temelinde su yüzüne çıkarılarak bir kenara itilir.

İkinci versiyonun biraz daha geliştirilmiş hali olan üçüncü versiyon, döngüsellik hatasına düştüğü için makul bulunmaz ve böylecede o da elenir. Şöyle ki; ikinci versiyon, bilginin üçüncü bir öğesi olarak önerilen "açıklama" unsurunu, bilginin herhangi bir nesnesini diğerlerinden ayıran bütün "farkların" ortaya çıkarılması olarak belirler. Fakat bunu hiç yeterli bulmayan Sokrates, belirlenen farkların bilgisine de sahip olunması gerektiğini önerir. Üçüncü versiyon olarak adlandırdığım öneri işte budur. Bu öneriye göre, herhangi bir şeyin bilgisine sahip olmak, o şey hakında doğru inanca sahip olmanın yanında, o şeyi diğer bütün şeyerden ayıran "farkların bilgisine" de sahip olmak anlamına gelir. Fakat bilgiyi tanımlayan bu tanım, bilgi kavramını ("farkın bilgisi") açıkça baştan öngördüğü için döngüsellik hatasına düşmüştür ve bu nedenle de kabul edilmez.[30]

---

doğası gereği gerçekten tanımlanamaz olduğunu düşünüyor ve böylece de açıklama (logos) öğesi dahil hiçbir unsurun doğru inancı bilgiye dönüştürmede başarılı olamayacağını ortaya koymaya çalışıyor görünmektedir. Başlı başına ayrı bir çalışma konusu olan bu polemiği burada çözüme kavuşturabileceğimi sanmıyorum.

28. Platon, a.g.e., 201c-202c. Epistemolojik açıdan burada önemli olan nokta, Platon'un varlık hakkında yaptığı sınıflamadan çok, bilginin nesnesinin doğrudan doğruya varlık mı yoksa varlık hakkında olan önermeler mi olduğu konusundaki ayrımın farkında olup olmadığıdır. Bu, *Theaetetus*'un son bölümünün anlaşılması en güç olan yönlerinden birisidir.

29. A.g.e., 200d-206c.

30. A.g.e., 206d-210a.

Sonuç olarak, tartışma belirli bir sonuca ulaşamadan sonlanmıştır. Ancak, *Diyalog*'un *aporia* ile sonuçlanması, bir şeyin ne olduğunu, o şeyin ne olmadığını göstermeye çalışılması olarak görülemez. Aslında bu tür bir keşif yönteminin veya ispat mantığının olmadığı olgusu bir kenara, x'in *tümleyenlerini* teorik olarak belirlemek olanaklı olsa bile, bu bize henüz x'in *neliğini* vermez; sadece x dışındaki *herşeyin* bir listesini sağlar. Oysa, mantığın bir çok ispat yöntemini de kullanan diyalektik düşünme tarzı, bir şeyin ne olmadığını basitçe gösterme girişimi değildir; tersine, Platon'un da etkin bir şekilde uyguladığı şekilde, "*bütün*"ü, içerdiği tüm karşıtlar da dahil kavrama çabasıdır. Bununla beraber, kavranmak istenen şey eğer bir de bilginin *neliği* ise; hakkında ileri atılacak her tez beraberinde antitezini de taşıyacaktır. Çünkü hem bilginin *ne* olduğunu sorma hem de böyle bir soruya bir karşılık bulma girişimi, ne olduğu bilinmek istenen şeyi daha baştan açıkça öngördüğü için, bilginin ne olduğuna ilişkin her tezin bir antitezi mutlaka olacaktır. O halde, *Theaetetus*'un *aporia* ile sona ermesi, gerek diyalektik düşünme tarzının gerekse de üzerinde bu yöntemin işlendiği problemin doğasının bir özelliği olarak görülmelidir.

Kaynaklar

Cevizci, Ahmet. *İlk Çağ Felsefesi Tarihi*. Bursa: Asa Kitapevi, 2001.
Chappell, T. D. J. *Readings Plato's Theaetetus*. (Indianapolis, Hackett, 2005.
Chappell, Timothy "Plato on Knowledge in the *Theaetetus*." *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* içinde. Derleyen E.N.Zalta, URL= .
Gettier, Edmund. "Is Justified True Belief Knowledg." *Analysis*, 23, 1963.
Johansen, K. F. *A History of Ancient Philosophy: From the Beginnings to St. Augustine*. Çeviren Henrik Rosenmeier. New York: Routledge, 1998.
Kojève, Alexandre. *Hegel Felsefesine Giriş*. Çeviren Selahattin Hilav. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2004.
Lucey, Kenneth G. "Introduction." *On Knowing and the Known: Introductory Readings in Epistemology* içinde. Derleyen Kenneth G. Lucey. Amherst: New York, Prometheus Books, 1996.
McDowell, J. *Plato's Theaetetus*. Oxford: The Clarendon Plato Series, 1976.
Platon, *Theaetetus*. Çeviren F.M. Cornford. *Plato: The Collected Dialogues* içinde. Derleyen Edith Hamilton ve Huntington Cairns. Princeton: Princeton University Press, 1961.
_____. *Cratylus*. Çeviren Benjamin Jowett. *Plato: The Collected Dialogues* içinde. Derleyen Edith Hamilton ve Huntington Cairns. Princeton: Princeton University Press, 1961.
Russell, Bertrand. *Batı Felsefesi Tarihi* I. Çeviren. Muammer Sencer. İstanbul: Say Yayınları, 2002.
Ural, Şafak. *Temel Mantık*. İstanbul: Çantay Kitapevi, 1995.
White, Nicholas. "Plato." *A Companion to Epistemology* içinde. Derleyen Jonathan Dancy ve Ernest Sosa. Oxford, MA: Blackwell, 1993.
Wittgenstein, Ludwing. *The Blue and Brown Books*. Oxford: Blackwell, 1956.

Pre-sokratiklerden platon'a *mitos, logos* ve *dialektik*

Kurtul Gülenç

I

Her kavram gibi bir tarihi olan *dialektiğin* anlamını incelediğimizde, kavramın, felsefe tarihinde düşünürler tarafından farklı bağlamlarda kullanıldığını görüyoruz. Örneğin, Platon, kavramı, *episteme* ile aynı anlamda kullanırken, Aristoteles onu genel kanılar hakkında yapılan bir akıl yürütme türü ve metodu olarak ele alır[1] ve sınırlar. Modern felsefeye baktığımızda ise Immanuel Kant, eleştirel felsefesinde, kuruntunun mantığı olarak nitelediği *dialektik* kavramını olumsuzlayarak *dialektiğin* bir akıl yürütme türü olarak yanlış çıkarımlara yol açtığını belirtirken[2], Georg W. F. Hegel, hakikatin varolmasının hakiki şeklinin ancak hakikatin bilimsel sistemi olabileceğini düşünmüş ve bir bütün olan sisteminin *dialektik* ile kurulabileceğini iddia etmiştir[3]. Felsefeyi tarih sahnesine ve tarihi felsefe sahnesine, "özgürlük idesinin" öz belirlenimleri ve bu belirlenimlerin tarihteki basamakları aracılığıyla taşıyan Hegel'in anlayışını Karl Marx tersine çevirmiş, *dialektik* kavramı bu yolla idealizmin tekelinden kurtularak tarihsel materyalizm ile birleşmiş ve yeni bir varlık-dünya görüşüne dönüşmüştür. 20. yüzyıl

---

[1] Aristoteles, *Topikler*, çev. Hamdi Raglb Atademir, (İstanbul: Hamlet Yay., 2000).

[2] Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, trans. Norman Kemp Smith, (New York: Palgrave Macmillan Press, 2003), s. 297 ve sonrası.

[3] Ioanna Kuçuradi, *Çağın Olayları Arasında*, Ankara: Şiir-Tiyatro Yayınları, t.y, s. 124.

felsefesinde de kavram unutulmamış, özellikle Marksist çevrelerdeki pek çok düşünür tarafından ele alınarak sorgulanmış ve geliştirilmiştir.

Dialektik kavramının anlamca tarihsel olması elbette, kavramın temel özelliklerini belirlememizi imkansız kılmıyor. Ancak kavrama yüklenen anlamların farklı olmasının temel nedenlerinden biri, düşünürlerin yaşadıkları tarihsel ve toplumsal koşulların farklılığıdır. Bu farklılık, *dialektik* kavramının içinde yer aldığı tarihsel süreçte diğer kavramlarla olan ilişkisinde açığa çıkıyor. Bu amaçla *diyalektiğe* dair kavramsal inceleme, her şeyden önce ilişkide olduğu diğer kavramları açığa çıkartarak bu ilişki ağlarını çözümlemektir. Bu nedenle burada *dialektik* düşüncenin/kavramının Batı felsefe tarihindeki kökleri araştırılmaktadır. Bu inceleme, kavramın, Grek felsefesinde önemli bir yeri olan *logos* kavramı ile ilişkisi aracılığıyla gerçekleştirilecektir. Şüphesiz, çalışmada *logos* kavramının seçilmesi tesadüf değildir. *Logos* ile *mitos* asında kurulan bağ ve bu iki kavramın göreceli kopuşu, felsefenin Eski Yunan'da doğuşuyla çoğu zaman ilişkilendirilmektedir. Bu noktada da felsefe *logos* aracılığıyla yapılan bir *theoria* etkinliği olarak kabul edilmektedir. Bu da tarihsel köklerini incelemek istediğimiz *dialektik* kavramının neden *logos* ile birlikte ele alınması gerektiği hakkında bir ipucu vermektedir.

Çalışmada, felsefi düşüncenin ortaya çıkışı *mitos-logos* ekseninde ele alınıp değerlendirildikten sonra *logos* ve *dialektik* kavramlarının incelenmesine geçilecektir. Bu iki kavramı yoğun olarak işleyen dönemin iki filozofu, tartışmanın temel eksenini oluşturmaktadır: Herakleitos ve Platon. Her ne kadar Herakleitos, felsefesinde, *dialektik* sözcüğünü kullanmamış olsa da, felsefe tarihçileri çoğunlukla düşünürü, *dialektik* düşüncenin olumlu kullanımında en üst sıraya oturtmaktadırlar.[4] Bu kabulün arkasında kuşkusuz Hegel vardır. Hegel, *dialektik* kavramını kendi anladığı anlamda ilk kullananın Herakleitos olduğunu belirtmektedir. Çalışmanın merkezinde Platon'un olmasının nedeni ise, ilk sistemci filozof olmasıdır. Ayrıca *dialektik* kavramını bilgi sorununa uyguladığından ve kavramı bilgi sorunu bağlamında ele aldığından *dialektik* düşüncenin tarihinde Platon'un önemli bir yeri vardır. Bu iki düşünürün kavramı kullanımında, kavramın *logos* ile kurduğu bağı göz önünde bulundurursak ciddi farklar bulunmaktadır. İncelemede bu farklar ortaya konulacak, bu yolla kavramın tarihsel kökenleri *logos* aracılığıyla açıklanacaktır.

---

[4] Bu yaklaşım zaman zaman eleştirilmektedir. İoanna Kuçuradi "Çağın Olayları Arasında" adlı kitabında kaleme aldığı 'Çeşitli Dialektik Kavramları: Metot ve Görüş' isimli yazısında dialektik düşüncenin gelişim aşamasında Herakleitos'tan hiç bahsetmez (İoanna Kuçuradi, *Çağın Olayları Arasında*, s. 99-153). Bu konu hakkında İoanna Kuçuradi'nin Arslan Kaynardağ ile yaptığı söyleşide kendisine sorulan "Dialektik ile ilgili yazısında Herakleitos'tan neden hiç söz etmediği" sorusuna verdiği yanıt şudur: "O yazımda Herakleitos'tan söz etmedim çünkü Herakleitos'a Hegel'in anladığı anlamda "diyalektik" atfetmek, Herakleitos'u yanlış anlamaktan kaynaklanıyor. ... Ne var ki, bir filozofun bir cümlesini *anlamak*, onun öteki söylediklerile bağlantı kurabilmek demektir. Elimizde kaldığı kadarıyla, Herakleitos'un "aphorism"lerini birbiriyle bağlantılı olarak okuduğumuzda, söyledikleri, onu diyalektikçi "saymamıza" yetmiyor. Yalnız yetmiyor değil, izin de vermiyor (İoanna Kuçuradi, Arslan Kaynardağ ile "Felsefe, Sanat, Eğitim, Etik ve İnsan Hakları" başlıklı söyleşisinden, *Felsefecilerle Söyleşiler* içinde, (Elif Yayınları, t. y.), s. 256-7)."

II

Felsefenin başlangıcı sorusuna yanıt verme çabası çoğu zaman "Felsefe, milattan önce Eski Yunan'da başlar" önermesiyle sonuçlanır. Bu iddianın, kuşkusuz, felsefi olanla olmayan arasındaki sınırı da çizdiği iddia ediliyor. Bu sınır çizgisinin işaretleri temelde felsefenin başlamasıyla mitik düşüncenin bütünüyle geri plana itildiği ve yerini rasyonel düşünceye ve bilimsel açıklamaya bıraktığını söyler. Felsefe, pre-sokratik filozofların ilki olarak kabul edilen Thales ile Miletos'te başlamıştır. Thales, Anaksimandros ve Anaksimenes gibi Miletli düşünürler bu iddiaya göre mitik söylemi terk etmişler ve doğayı bilimin gözleriyle görmeye, varlığa ve oluşa rasyonel düşünceyle bakmaya başlamışlardır. Çağdaş kaynaklarda bulunan ve değişimi bu klasik biçimiyle tanımlayan görüş şu noktayı da iddiasına eklemeyi unutmaz: Felsefi olana geçiş ile birlikte bu düşünürlerin, yani ilk fizikçiler olarak adlandırılan ve varlığın bütününün pozitif bir açıklamasını vermeye çalışan pre-sokratik filozofların vazgeçtikleri şey görüngüleri ölümsüz, doğa-üstü Tanrıların arasında olup biten olaylara, savaşlara, uzlaşmalara dayanarak açıklama biçimidir.[5]

Felsefenin ortaya çıkışını bütünüyle mitik öğelerden sıyırarak rasyonel/bilimsel açıklamaya geçiş olarak temellendiren klasik argümanı Martin Heidegger'in eleştirel bakışına dayanarak sorgulamak mümkündür. Heidegger'in eleştirisi, Eski Yunan'a ait kavramlara, öğelere ve özellikle Miletli düşünürlere modern gözlüklerle bakılarak, bu kavramların ve yaklaşımların çarpıtıldığı iddiası üzerine kurulur. Bu açıklama, kaba biçimde yapılmış bir genellemedir ve açıklama içinde kullanılan kavramlar modern zihinlere ait kavramlar olduğundan, o zamanki durumu yanlış bilinç formlarıyla anlamakta ve yorumlamaktadır. Heidegger'e göre Eski Çağ'daki düşünürlerin yaşadığı varlık deneyimi çarpıtılmaktadır. Bu eleştiri üç ana başlıkta toplanabilir: 1) Mitle felsefe arasında yapılan keskin ayrım, felsefi düşünce "rasyonel açıklama", "bilimsel açıklama" gibi terimlerle nitelendiği için sorunludur, 2) "Bilimsel açıklama" gibi bir kavramsallaştırmayı pre-sokratiklere ilişkin olarak kullanarak, onların bizim anladığımız modern anlamda, hatta Aristoteles'in anladığı anlamda bilim yapmadığını yeterince ciddiye almamaktır. Öncelikle pre-sokratiklerin *phusis* kavramına bakıldığında da ortaya bambaşka bir doğa kavramsallaştırması çıkar. "Fizikçilik", pozitiflik" gibi kavramların pre-sokratik düşünürleri yanlış temsil etmediğini söylemek farklı kavramsal çerçevelerin farklı özelliklerini, dolayısıyla paradigma değişikliklerini yok saymak demektir, 3) Pre-sokratik düşünürlerin evrenin oluşumuyla ilgili mitolojik açıklamalardan ne kadar koptukları tartışmaya açık ve şüpheli bir konudur. Pre-sokratikler hala doğanın kutsallıktan kopmadığı bir çerçeve içinde bulunurlar.[6]

"Pre-sokratik düşünürlere göre doğa; dünyanın, insanların, ilahi olanın da dahil ve kendine içkin olduğu bir bütündür. Tüm varolanlar aynı birleşmiş düzlemde bulunurlar. Bitkiler, hayvanlar, insanlar, tanrılar her yerde aynı güçleri

---

[5] Zeynep Direk, "Felsefenin Başlangıcı Sorusu", *Başkalık Deneyimi* içinde, (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2005), s. 12.
[6] A.g.e, s. 13.

gösteren doğanın parçalarıdır".[7] Yunan dini, tüm ilkel dinler gibi insanın, kendi varlığı için kökenini kavrayamadığı oranda korku ve tehdit oluşturan "güçler" karşısındaki zayıflığını yansıtır. Bu güçleri anlaşılır/bilinebilir kılmak ve korkuyla yüzleşmek için Yunan mitolojisinin ünlü tanrıları ortaya çıkar. Yaratıcı olmayan ama ölümsüz olan Yunan mitolojisinin tanrıları aşkın varlıklar değil, insanlar gibi doğaya içkin varlıklardır. Yani Eski Yunan'da tanrılar; a) antropomorfik biçimlidirler b) doğanın, evrenin ve kozmosun yaratıcısı değillerdir. Bu şu demektir: Tanrılar ve insanlar arasındaki ilişki doğadaki oluşa ve onun yasalarına aykırı bir şekilde meydana gelmez. Homeros'un eserlerinde doğa yasası anlayışında - kuşkusuz burada kullanılan yasa terimi de Newton'un kullandığı yasa teriminden farklıdır - açık olarak söz konusu olmasa da, evrende bir düzen olduğu ve tanrıların bile bu düzene aykırı davranamayacakları örtük veya belirsiz olarak kendini göstermektedir. Hesiodos ise eserlerinde ortaya koyduğu düşüncelerle Yunan düşüncesinin evren hakkında az çok sistemli bir tasarım oluşturma çabası içinde olmuştur. Hesiodos'un ilk filozoflar olarak nitelendirilebilen doğa filozoflarıyla ilişki kurulabilecek eseri *Theogonia*'dır. Hesiodos, *Theogonia*'da kozmosun yapısına dair bir tasarım oluşturmaya ve tanrıların doğuşunu, oluşunu ve kökenini açıklamaya çabalamıştır. Fakat bütün bu açıklama biçimlerinde kullanılan isimler ve öğeler birer tanrıyı ve aynı zamanda birer doğa varlığını dile getirmektedir. *Theogonia* böylelikle bir kozmogoni olarak değerlendirilebilir, çünkü tanrıların öyküleri aynı zamanda doğadaki bir varolana ve oluşa tekabül etmektedir. Dolayısıyla tanrısal her açıklama, tanrısal olanın simgelediği doğada bulunan bir gücü veya unsuru da açıklama çabasında olmuştur. Oluş bu şekilde ortaya konmaktadır. Sonuçta bütün bu anlatımlar ve açıklamalar dünyanın, evrenin ve kozmosun oluşumunun nasıl olduğu sorusunu da barındırmaktadır. Başlangıç, oluş ve varlık sorunu sözlü kültürün kimi temsilcileriyle merak konusu olmuş, gündeme taşınmış ve bir kaygı durumu olarak Yunan düşüncesinde yer etmiştir. Bu kaygı durumu ve ilginin bu yöne evrilmesi pre-sokratik felsefenin bilimden çok mitolojiyi yansıttığı fikrini desteklemektedir. "F. M. Cornford tarafından yapılmış olan araştırma şuna işaret etmektedir: "felsefe doğumunda bilimsel bir kuramdan çok mitik bir kurguya yakın"dır. İyonyalıların fiziğinin ne ilhamı ne de yöntemi bugün bizim "bilim" dediğimiz şeye benzer. Pre-sokratikler "deney yapma" nosyonuna ya da pratiğine sahip değillerdir. Presokratik düşünce, aklın, doğa üstüne yaptığı saf ve kendiliğinden bir düşünümün ürünü değildir. Pre-sokratiklerin yaptığı şey, dinin geliştirdiği mitik dünya görüşünü, daha soyut bir terminoloji kullanarak başka bir bilinç çerçevesine aktarmaktır".[8]

Bu aktarma Jean Pierre Vernant'ın deyişiyle sözlü kültürden yazılı kültüre geçişte yaşandığı gibidir. Vernant *mitos-logos* ilişkisini ele alırken sözlü kültürden yazılı kültüre geçişi örnek olarak sunar ve felsefi dünyanın oluşmasıyla ilgili olarak şunları söyler:

---

[7] A.g.e.

[8] Cornford'un okumasını aktaran Jean-Pierre Vernant, *Les origines de la pensée grecque*, (PUF, 1990), (akt. Zeynep Direk, "Felsefenin Başlangıcı Sorusu", s. 13)

> "...sözlü gelenekten çeşitli yazılı yazın türlerine geçiş, bu dönüşüm söylenin Yunanistan'daki konumunu büyük ölçüde etkilemiştir. ... Düzyazı içindeki yazı, - tıpla ilgili incelemeler, tarihsel anlatılar, sözenlerin savunmaları, düşünürlerin yazıları – sözlü gelenek ile şiirsel yaratılar karşısında başka bir anlatım yolu değil yeni bir düşünce biçimi oluşturur. ... Felsefe dilinin oluşturulması, kavramların soyutluk düzeyiyle, varlıkbilimsel (varolmak olarak Varlık ya da Bir kavramını düşünürsek) bir söz dağarcığının kullanılmasıyla olduğu kadar usavurmada yeni bir titizlik türünün gerekliliğiyle de daha ileri gider: Düşünür, sözbilimsel kanıtlama yoluyla ikna yordamlarının karşısına, örnekçesini matematikçilerin sayılar ile biçimler üzerinde işlem yapan tümdengelim alan bir söylemin tanıtlayıcı işlemlerini koyar".[9]

Pre-sokratik düşünürlerin evrenin oluşumuna ilişkin açıklamaları, evrenin oluşumuna ilişkin mitlerin temel izleklerini yeniden ele alır ve geliştirir. Kısacası Cornford'a ve Vernant'a göre pre-sokratik felsefe miti başka türlü bir söylemle yeniden yazmıştır.

> "Pre-sokratik düşüncenin sorusu, evrenin oluşumuyla ilgili mitin sorduğu "Evren kaostan nasıl kurtuldu, düzen nasıl kuruldu?" sorusuna çok benzer. Pre-sokratikler bizim anladığımız anlamda bilimsel tavırda değillerdir, çünkü tüm evrende geçerli olan Rönesans dünyasının klasik bilim anlayışının temelini oluşturan "doğa yasalarını" aramazlar. Miletlilerin evrenin, düzenin oluşumunu açıklamaları, yalnızca evren imgesini mitlerden ödünç almakla kalmaz, hemen hemen tüm kavramsal materyalini ve açıklayıcı şemalarını da mitten ödünç alır".[10] Fakat bütün bu özelliklerine rağmen, mitle felsefe arasında bir fark vardır. Mitologlardan filozoflara, onların theogonilerinden filozofların kozmolojilerine, *mitos*tan *logos*a esaslı bazı değişikliklerin olduğu kesindir. Bu değişiklikler ilgi ve kaygılar alanında değil, ilgileri, problemleri ve kaygıları ele alışta gerçekleşmiştir. Değişiklik perspektifseldir. Aristoteles'e göre mitologlar ele aldıkları konulara ilişkin düşüncelerini kanıtlara dayanarak ve akıl yürütmeyle bir temele oturtamamışlardır. Mitologlarca ortaya konulan görüşlerin açıklamaları akılla birlikte gösterilmemiştir. Felsefi dönemde doğa aracılığıyla temel ilgi ve kaygılar akılcılıkla yeniden düşünülmüş, *logos mitos*tan yavaş yavaş ayrışarak yeni bir söylemle yeni bir düşünsel dünya ve bilinç durumu yaratmıştır. "Yunanca'da *mythos*, ister bir anlatı, ister bir konuşma, isterse bir tasarının söylenmesi, söz konusu olsun, dile getirilen sözü gösterir. *Mythos*, *mythologein*, *mythologia* gibi bileşik sözcüklerde görüldüğü gibi *legein* takımındandır; söylenen sözün çe-

[9] Jean-Pierre Vernant, *Eski Yunanda Söylen ve Toplum*, çev. Mehmet Emin Özcan, (Ankara: İmge Kitabevi, 1996), s. 194-195.
[10] Zeynep Direk, "Felsefenin Başlangıcı Sorusu", *Başkalık Deneyimi* içinde, s. 14.

şitli biçimleriyle ilişkili olan, anlam değeri bunlara yakın olan *logoi* ile başta karşıtlaşmaz. Sözler güçlü bir dinsel yük taşıdığında bile, halk yığınına yasak olan gizli bir bilgiyi bir öbek erinlenmişe, tanrılarla ya da kahramanlarla ilgili anlatılar olarak nitelendirilebilir. Söylen alanının başka alanlara göre sınırlaması için, artık birbirinden ayrılmış, karşı karşıya gelmiş olan *mythos* ile *logos* karşıtlığının klasik eskiçağa özgü biçiminin belirebilmesi için, milattan önce sekizinci dördüncü yüzyıllar arasında, Yunanlıların düşünsel evreninde birçok uzaklık, kopukluk, iç gerilimin ortaya çıkmasına yol açmış bir dizi koşul gerekmiştir".[11]

Vernant bu iç gerilimin kozmogoniye ve kozmolojik söyleme yansıması ile felsefenin açığa çıktığını söylemektedir. Ona göre, felsefe, Miken uygarlığının çöküşünün ardından Eski Yunan'da siyasal sistemin değişmesi sonucunda doğmuştur. Demokrasi özgürlüğe dayalı, iyi bir yönetim biçimi olduğu için doğurmamıştır felsefeyi. Vernant, felsefenin doğuşunu baskıdan kurtulma motifine bağlamaz, daha çok siyasal düzenin değişmesinin kozmogonik, kozmolojik söyleme yansıdığını ve bu yansıma sonrasında da birtakım değişiklikler yaşandığını belirtmektedir. Vernant'ın bu savı diğer araştırma konularıyla da beslenir. Suç, ceza ve adaleti Yunan tragedyaları aracılığıyla tartıştığı yazısında da aynı noktayı vurgular. Arkaik dönemdeki suç anlayışının değişmesi ancak beşinci yüzyılda sivik (civic) bir yasanın yerleşmesi ve güçlenmesi ile kent-devlete özgü yeni bir adalet anlayışının ortaya çıkmasıyla mümkün olmuştur. Bir edebi tarz olarak tragedyanın ortaya çıkışı da tarihsel olarak bu süreçle örtüşürken, aynı zamanda yeni hukuki adalet anlayışı ile arkaik adalet anlayışı arasındaki gerilimi yansıtır.[12] Vernant'ın bu savını izlersek, felsefenin doğuşu, *mitos*un *logos*tan yavaş yavaş ayrıştığı ama mitik öğelerin felsefi olanda barındırıldığı, düşünsel evrende yaşanan iç gerilimin kozmolojik söyleme yansıyarak mevcut söylemi değiştirmesi ve bu değişikliğin mitin *mythos*'la karşıtlaşmaya başlayan *logos*'un söylemiyle yeniden yazıldığı ve bu yazımın *philosophia*'ya dönüştüğü bir sürece tekabül etmektedir. Evrenin başlangıcına, hareket noktasına ve oluşa dair açıklamalar, artık akıl ile birlikte yol almaya başlamıştır. Açıklamanın akılla beraber olması, onunla yol alması ne demektir? Felsefenin doğuşu ve dolayısıyla neliği felsefenin akılla kurduğu ilişkiye, kısaca bu ilişki bağlamında felsefenin yöntemine ve amacına bakılarak anlaşılabilir. Eski Yunan'da mitle felsefe arasındaki ayrımı belirleyen felsefenin daha akılsal bir çerçevede açıklama yapmaya çalışması olduğuna göre ele alınması gereken temel kavram *logos*'tur. Çünkü felsefe, mitsel söylemden yavaş yavaş sıyrılarak *logos* ile evrenin ilk ilkesini, başlangıç ve hareket noktasını, oluşu, oluşun çeşitliliğinin yanı sıra varlık sorununu işlemeye girişecektir.

---

[11] Jean-Pierre Vernant, *Eski Yunanda Söylen ve Toplum*, s. 194.

[12] Ferda Keskin, "Tragedyada Felsefeye Sorumluluk ve Adalet", *II. Uluslar arası Felsefe Konferansı: 'Sorumluluk'* kitapçığı içinde, (Kocaeli: Kocaeli Üniversitesi Yayınları, 2004), s. 217.

III

İlkçağ felsefesinin başlangıçta oluşu, evreni veya evrenin ve oluşun ilk nedeninin/ilkesinin ne olduğunu açıklamaya çalıştığı görülmektedir. Aristoteles, *Metafizik*'in beşinci kitabının birinci bölümünde ilkenin farklı anlamlarını şu şekilde açıklar:

> "1) Bir şeyin kendisinden hareket etmeye başlanan ilk noktası: Örneğin bir doğrunun veya yolun her iki ucu, bir ilkedir. 2) Her şeyle ilgili en mükemmel hareket noktası: Örneğin bilimde bile bazen bir konuyu incelemeye, bu konunun ilk noktasından veya başından değil, onu en kolayca inceleyebileceğimiz bir noktadan başlamamız gerekir. 3) Meydana gelen bir şeyi, bu şeyin bir parçası olarak meydana getiren ilk şey: Örneğin bir geminin omurgası veya bir evin temeli. 4) Meydana gelen bir şeyi, bu şeyin bir parçası olmaksızın meydana getiren ilk şey ve hareket ve değişmenin doğal başlangıç noktası: Örneğin bir çocuğun anne ve babasından, savaşın hakaretten çıkmasında olduğu gibi. 5) Bilinçli iradesiyle hareket edeni, hareket ettiren; değişeni, değiştiren şey: Örneğin şehirlerde yargıçlar, oligarşiler, monarşiler, tiranlıklarla sanatlar, özellikle mimari sanatlar. 6) Nihayet bir şeyin bilgisinin kendisinden başladığı şeye de bu şeyin ilkesi denir. Örneğin öncüller, kanıtlamaların ilkeleridirler".[13]

İlkenin bu farklı anlamlarını göz önünde bulundurduğumuzda Sokrates öncesi filozofların "ilke"yi daha çok Aristoteles'in açıklamalarının birinci, üçüncü ve beşinci anlamları çerçevesinde kullandıklarını görüyoruz. "Neden" kavramı da Aristoteles'e göre ilke kavramı gibi farklı anlamlarda kullanılabilmektedir; çünkü her neden bir ilkedir. Dolayısıyla eğer ilke kavramı farklı anlamlarda kullanılabiliyorsa, bir ilke de neden ise, o halde neden kavramı da farklı anlamları çağrıştırabiliyor. Bütün ilkelerde ortak olan şey, o halde, varlığın veya oluşun veya bilginin kendilerinden çıktığı kaynak olmalarıdır.[14] Nedenler de ilkeler gibi birer kaynaktırlar. Ancak bu ilkelerin bazısı şeylerin içinde, bazısı da onların dışındadır. Neden için de benzer bir iddia ileri sürülebilir. Aristoteles'e göre neden şu anlamlara gelmektedir:

> "1) Bir şeyi, bu şeyin bir parçası olarak meydana getiren içkin madde: Örneğin tunç, heykelin; gümüş, bardağın nedenidir: Maddi neden. 2) Form veya model, yani özün tanımı ve cinsleri, tanımın içinde bulunan kısımlar: Formel neden. 3) Değişmenin veya sükunetin kendisinden başladığı ilk ilke: Örneğin bir karar veren, eyle-

[13] Aristoteles, *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan, 2. baskı, (İstanbul: Sosyal Yayınları, 1996), 1013a-1013a15.
[14] A.g.e, 1013a15.

min; baba, çocuğun bir nedenidir: Fail veya hareket ettirici neden. 4) Erek, yani bir şeyin kendisi için olduğu şey".[15]

Neden kavramının bu farklı anlamları ışığında düşündüğümüzde, pre-sokratik düşünürlerin çoğu, neden sözcüğünü maddi neden veya hareket ettirici neden bağlamlarında kullanmıştır. Her ne kadar bu düşünürler ilkenin veya *arkhe*nin sayısı hakkında aynı fikirde olmasalar da, *arkhe*yi veya ilkeyi/nedeni kullanma biçimleri hemen hemen aynıdır. Aristoteles'e göre bu düşünürler çoğunlukla her şeyin ilkesi olarak yalnızca maddi yapıdaki ilkeleri göz önüne almışlardır.

Aristoteles'in ilk filozof olarak nitelendirdiği Thales bu bağlam içinde bir kozmogoninin oluşturulması çerçevesinde "Varlığın temel doğası nedir?"[16] sorusunu sormuştur. Soruyu iki boyutta ele alırsak şu açılımlar yapılabilir: a) O anda var olan evren zaman içinde ne gibi bir ilk nedenden türemiştir? b) Zengin bir çeşitlilik olarak algıladığımız varlığın temelinde ortak olan ne gibi bir özdeksel ilke vardır?[17] Bu iki açılım birbirlerine yakın dursalar da ilk soru daha çok bir ilk oluşu ve ilkeyi sorgulamakta, ikincil olan ise oluş içinde ortak olan ilkeye çağrıda bulunmaktadır. Thales, bu sorulara "su" yanıtını vermiştir, ona göre; varolanların kendisinden meydana geldiği şey "su"dur. Demek ki Thales, her şeyin temel doğasının ve ilk ilkenin su olduğunu öne sürerken bunu bir açıdan tarihsel köken olarak; bir başka açıdan da indirgenebilirlik/ortak olma anlamlarında düşünerek söylemekteydi.[18] Böylelikle, Thales en temelde varolanın ve her şeyde yapı birliği sağlayanın ne olduğuna yanıt verdiğini düşünmekteydi. Thales'in öğrencisi ve arkadaşı olan Anaksimandros, ondan çok daha kapsamlı ve güçlü açıklamalar ortaya atmıştır. Anaksimandros, varolanların başlangıcına, arkhe'sine "bilinemez" (*apeiron*; sınırsız, sonsuz, bilinemez) adını verir. Yazdığı *Doğa Üzerine* başlıklı kitaptan kalanlar Simplicius'un aktardığı şu tümcedir: "*Apeiron* (belirsiz, sınırsız), varolan şeylerin ilk ilkesidir. (Nesne ve nitelikler) varlığa bundan gelir, yok olduklarında da buna dönerler".[19] Anaksimandros, *apeiron* ile hem oluşu hem de oluştaki çeşitliliği açıklar. Anaksimandros, belirli bir öğeyi ilk varlık yapmanın öbür öğelerin varlığını olanaksızlaştıracağını göstermiş, bilinemezi her şeyin ondan doğup yine ona döndüğü şey olarak belirlemiş, bu doğuş ve dönüş ilişkisine zorunluluk ilişkisi bağlamında yaklaşmış ve böylelikle hem varolanların başlangıcının ne olduğu hem de oluşun nasıl olup bittiği sorusuna yanıt bulmaya çabalamıştır. Anaksimenes de tıpkı hocası Anaksimandros gibi, nesnelerin temel doğasını tek ve sınırsız bir ilke olarak saptamıştır.[20] Ancak bu ilke belirsiz değildir, o, bu ilkeyi "hava" diye adlandırır. Anaksimenes analojik bir yaklaşımla şunu söyler "nasıl hava olan ruhumuz bizi hükmü altında bir arada tutuyorsa, bütün kozmos'u da soluk ve hava öylece sarıp tutar".

---

[15] A.g.e, 10131a25-35.
[16] Arda Denkel, *İlkçağ'da Doğa Felsefeleri*, (Ankara: Doruk Yayıncılık, 2003), s. 21.
[17] A.g.e.
[18] A.g.e.
[19] Simplicius, Phys., 24, 13 (DK 12 A 9), (akt. Arda Denkel, *İlkçağ'da Doğa Felsefeleri*, s. 22)
[20] Simplicius, Phys., 24, 26 (DK 13 A 5), (akt. Arda Denkel *İlkçağ'da Doğa Felsefeleri*, s. 24)

IV

Thales'in ve diğer Miletlilerin sordukları soruya verdikleri yanıtlara bakıldığında, ilk doğa filozoflarının oluşa ilişkin açıklamalarında, bütünüyle mitsel ve theogonik açıklamalardan kopmadan fakat onlardan farklı olarak doğa olaylarını doğaüstü güçlerle açıklamaktan ziyade oluşu, onun kendi içinde bulunan bir takım doğal unsurlar ve nedenlerle açıklamaya yönelmiş oldukları söylenebilir. Bu dönemde, varolanların *arkhe*sinin ne olduğunu sormayan ve neden/ilke tartışmasına yoğunlaşmayan ilk düşünür Elealı Parmenides'tir. Onun varlıkla ilgili sorusu "şeylerin varolup varolmadığı" ile ilgilidir. O, düşünceye, söze ve usa yönelir. Dolayısıyla, *logos* kavramını Herakleitos'un kullandığı gibi kullanmasa da Parmenides varlık sorununu düşünceyle ele alır ve dolaylı olarak us ve *logos* ile uğraşır.

Yunanca *logos* sözcüğü, akıl, akıl yürütme, söz, temellendirme, hesâp, konuşma, tanım yapma, kanıtlama, açıklama gibi birçok anlamı içinde barındırır.[21] Söz ve konuşma anlamlarında kullanılması "herhangi bir söz ve konuşma anlamlarında olmayıp, "akılla birlikte olan ve akılla birlikte giden" ve "aklın kendisine eşlik ettiği" söz ve konuşma anlamındadır. Bu durumda herhangi bir şey hakkında veya o şeyi dile getiren söz veya konuşma, akıl tarafından temellendirilmiş veya yeni bir biçime sokulmuştur. Bundan dolayı bu "söz" herhangi bir söz olmadığı gibi, *logos*la yapılan bu konuşma herhangi bir konuşmadan farklıdır.

Platon ve Aristotelesinkiyle boy ölçüşecek bir öneme sahip Parmenides'in düşünce tarihindeki etkisi, var olmaya ve var olmamaya ilişkin önermeleriyle ünlenmiştir. Parmenides, 'O'na ya da 'Bir'e ilişkin birbirine aykırı iki önermenin olduğunu söyler; ilki "O"nun varolduğunu, varolmamasının olanaksız olduğunu, diğeri de; "O"nun var olmadığını, varolmamasının zorunlu olduğunu dile getirir. Parmenides varlık vardır ve var olmayan da yoktur diyerek, "Varlık vardır" önermesini tanıtlamaya çalışır. Parmenides; "Var olmayanı ne bilebilirsin, ne de dile getirebilirsin", "çünkü var olan ve düşünülen aynı şeydir" (Düşünce ve varlık özdeştir), "Düşünmek ve var olduğunun düşüncesi aynı şeydir; çünkü var olanın dışında onunla ilgili olarak öne sürülen bir düşünce bulamazsın", "hakkında konuşulan ve düşünülen şeyin var olması zorunludur; çünkü var olan vardır, var olmayan da yoktur" önermeleriyle "O"nun yani "Bir"in varlığını göstermeye çalışmıştır.[22] Bu önermelerin üç temel dayanak noktası vardır: 1) Varolan vardır, çünkü "O" bir düşünce tarafından düşünülmektedir. 2) O, yani "Bir" vardır, çünkü sözünü ediyoruz. Eğer varolmasaydı, sözünü etmek mümkün olmazdı. 3) Varolmama hiç var değildir; bu ise hiç düşünülemezdir dolayısıyla varolan vardır. Bu üç argüman, *logos* ile varolma arasında kurulan bağ ile şekillenmektedir. Birinci ve üçüncü tanıtlama *logos*un akıl, akıl yürütme ve düşünme anlamları üzerinden varlıkla bağlantılıdır. İkincil olan ise *logos*un söz anlamıyla varolmayı ilişkilendirir. Bu uslamlamaları daha açık ve seçik bir biçimde ortaya koymak istersek: "Şöyle düşünüyor Parmenides: Söz söylemek ve dü-

[21] Francis E. Peters, *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, çev. Hakkı Hünler, (İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2004), s. 208.
[22] Simplicius, Phys., 117, 4 (DK 28 B 6), (akt. Arda Denkel *İlkçağ'da Doğa Felsefeleri*, s. 40)

şünmek bir nesne gerektirir. Bir adı kullandığımızda *bu bir şeyin* adıdır, çünkü düşündüğümüzde *bir şeyi* düşünürüz. Dolayısıyla hem düşünce hem de dil, kendi dışlarında bir varlık gerektirir. Öte yandan yokluk üzerine düşünemez, söz söyleyemeyiz. Var olmayanı nasıl düşünebilir ki? Olmayan bir şeyin adı da olamamalı; olmayan üzerine söz söylenememeli. Var olmayanı, hiçbir şeyi düşünmek, hiçbir şey düşünmemektir. Var olmayan (hiçbir şey) üzerine konuşmak, hiçbir şey konuşmamaktır. Dolayısıyla kendisine ilişkin olarak anlamlı sözler söyleyebildiğimiz, düşünce yürütebildiğimiz her şey varlık taşır. Algıyla kavrananların varlıkları anlamında varlık taşımasalar bile, bundan daha 'gerçek' bir anlamda vardır, onlar. Herhangi bir şey hakkında anlamlı olarak düşünüyor ve konuşuyor olmak, bu şeyin var olduğunun yeterli bir kanıtıdır. Doğal olarak, bundan çıkarsanabilecek şu sonuç da var: Herhangi bir şeyi değişik aşamalarda ve istediğimiz her zaman düşünebildiğimize göre, bu, algı dünyasında ne olursa olsun, düşünüldüğü sürece, her zaman vardır ve bir kez var olan, yok olamaz".[23]

V

Logos kavramının örtük bir biçimde kullanımına yönelik Parmenides tarafından yapılan gayrıresmi teşebbüs Herakleitos ile birlikte resmi zemine taşınmıştır. *Logos* kavramı ilk kez Antik Çağ filozoflarından Herakleitos tarafından kullanılmıştır. Ona göre evren sonsuz oluş halinde ve başlangıç ve sonun ortaklaştığı bir çember yayının hareketi gibi döngüsel olarak akmaktaydı. İşte bu düşünce, yani değişen varlık anlayışı, evrenin sürekli değişen düzeni Herakleitos için varlığın değişim içinde bulunması artık Miletli filozoflarda olduğu gibi yalnızca bir gözlem konusu değildir. Onun düşüncesinde değişim, evrenin ve evren içindeki her şeyin zorunlu olarak uyduğu bir yasa konumu kazanır.[24]

Herakleitos felsefesinde oluşu mümkün kılan ilke karşıtlıktır/savaştır. "Savaş her şeyin babası, her şeyin kralıdır; kimine tanrı der, kimine insan, kimini köle yapar, kimini özgür", "Kavganın herkes için ortak, adaletin çatışma olduğunu ve her şeyin, çatışmayla zorunluluğa göre olageldiğini bilmek gerek".[25] Oluştaki değişmenin ölçüsü *logos*, oluşun taşıyıcısı ise, ateştir. Ateş, ilk olan ve hep kendisi kalandır. Ateş, değişimin taşıyıcısıdır. Ateş *arkhe*dir, karşıtların birliğini sağlayandır. Herakleitos'ta kendisine gelinceye kadar oluşu açıklayan ve bunu yalnızca bir *arkhe*ye dayandıran düşünürlerden farklı olarak iki *arkhe*nin olduğu söylenebilir. Bunun nedeni Herakleitos'un felsefesinde birçok kavramı sorunsallaştırmasıdır. Varlıkla ve oluşla ilişkili *arkhe* sorunu, birlik meselesi, değişme, değişmezlik, değişmeyi sağlayan şey gibi birçok öğenin Herakleitos tarafından ele alındığını görmekteyiz. *Arkhe*nin biri ateş iken diğeri *logos*tur. Aristoteles'in diliyle ifade edilirse, nedenlerden ilki maddi, ikincisi hareket ettiricidir. Bu iki neden birbirinden kopuk değildir. Ateş, *logos*un maddi uzantısıdır; hem yasayı içinde taşır, ki bu bağlamda tinsel bir önemi vardır, hem de maddi olan ilkenin kendisidir. *Logos* ise temel belirleyici ilkedir. Sonsuz oluş ve akışın içkin

---

[23] Arda Denkel, *İlkçağ'da Doğa Felsefeleri*, s. 37-38.
[24] A.g.e, s. 30.
[25] Samih Rifat, *Herakleitos: Bir Kapalı Söz Ustasıyla Buluşma Denemesi*, 3. baskı, (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2004), s. 51, 61.

nedeni *logos*tur. *Logos* evrendeki zıtlığın, uyumsuzluğun, çatışmanın, savaşın, oluşun kısaca her şeyin gerisindeki uyum ve düzendir. Evrendeki her şeyin temelindeki birliğin nedenidir. Temeldeki birliğin nedeni olan *logos*, hem evrenin değişmeyen tek yasası, hem de insanın bu düzeni anlamasını sağlayan doğru düşünmesidir.

Parmenides'te sözün ve düşünmenin varlıkla uslamlama yoluyla ilişkisini kuran *logos*, Herakleitos'la birlikte daha temel bir noktaya kayarak, oluşta yasalılık fikrinin oluşmasına ve düzeni akıl yoluyla doğru anlama olanağına yol açmıştır. Hatta yasalılığın ve doğru anlamanın/doğru açıklamanın kendisi olmuştur *logos*. Aynı zamanda oluş *logos*a göre olmakta ve onun taşıyıcı ilkesi olan ateş de ona göre yanıp sönmektedir. "Her şey bu *logos*'a göre olup biter oysa, ama onlar ne yaptıklarını bilmez görünürler, benim her birini doğasma göre ayırarak ve nasıl olduğunu göstererek ortaya koyduğum türden sözler ya da eylemlerde", "*Logos* ortak da olsa, sanki kendilerine özgü bir düşünceleri varmış gibi yaşar insanlar", "Beni değil *logos*'u dinlemek ve her şeyin bir olduğunu uyumla söylemektir bilgelik", "Aptal insan şaşkına döner her şeydeki *logos* karşısında", "Herkeste ortaktır düşünce", "Akıllıca konuşmak için her şeyde ortak olandan güç almak gerekir, yasalarına sırt veren kent gibi ve belki daha da güçlü biçimde. Çünkü insanların tüm yasaları tek bir yasadan beslenir: tanrısal olandan. Çünkü her şeye istediğince egemendir o ve her şeye yeter ve her şeyi aşar", "Tüm insanlara verilmiştir kendini tanıma ve sağlıklı düşünme yetisi".[26]

Herakleitos'ta varlığın evrensel bir yasa uyarınca nasıl değiştiğinin açıklanışı, belirgin olarak Anaksimenesçi hava yerine, sürekli değişimi daha canlı olarak simgeleyen ateşi, varlığın temel doğası olarak saptamaktadır. Bu saptama, çevremizde gördüğümüz varlıkların, ateşin dönüşümleri olduklarını iddia etmekte, her şeyin ateşten gelip sonunda ateşe döndüğünü öne sürmektedir. "Hep canlı kalan ateş, ölçüyle alevlenip ölçüyle sönecek", "Ateş dönencesi: Önce deniz, denizden bir yarım toprak, bir yarım yakıcı rüzgâr. Deniz bir uçtan bir uca yayılır ve önceki orana göre bulur ölçüsünü", "...toprağın ölümü, suya dönüşmek, suyun ölümü havaya, havanın ölümü ateşe; ve tersine", "Her şey ateşle değişilir ateş de her şeyle, altının mallarla, malların da altınla değişilmesi gibi".[27]

Diyalektik sözcüğü *logos* gibi *legein*'den türeyen bir sözcüktür. "Sözcük, Grekçede, "konuşmak", "görüşmek", "tartışmak" anlamındaki *dialegein*-'den türeyen *dialektike*'den gelir ve hem isim hem de sıfat olarak kullanılır. Sözcük başlangıçta, tartışma sanatını; ileri sürülen bir kavramın ya da tezin kendi içinde çelişkili ve dolayısıyla yanlış olduğunu göstererek bu kavramı ya da tezi çürütme yöntemlerini ve ustalığım belirtiyordu. Burada doğruyu aramak ve ona ulaşmak değil, bir ileri-sürüşü (yargıyı) geri çevirmek, olumsuzlamak söz konusuydu".[28] Örneğin Elealı Zenon'un paradoks uslamlamaları bu türden bir olum-

[26] A.g.e, s. 31, 50, 63, 75.
[27] A.g.e., s. 43, 65.
[28] Selahattin Hilav, *Diyalektik Düşüncenin Tarihi*, 3. baskı, (İstanbul: Sosyal Yayınlar, 1997), s. 11.

suz *diyalektiğe* örnekti.[29] Sokrates ve Platon ile birlikte *dialektik* net bir biçimde olumlu bir işlev kazandı ve karşıt gözlem ve düşüncelerin karşılaştırılması ve aşılması yoluyla tanımlamaya ve doğru bilgiye ulaştıran bir düşünsel çaba ve yöntem olarak ele alındı.[30]

Her ne kadar *dialektik* kavramı Herakleitos öğretisinde açıkça yer almasa da, çoğu zaman felsefe tarihçileri *dialektiğin* olumlu anlamda kullanımını Herakleitos ile başlatmaktadırlar. Bu, onun değişimin sınırsızlığına ve bitmez-tükenmez oluşa yaptığı vurgudan kaynaklanmaktadır. Herakleitos ile birlikte değişim tasarımı farklılaşmıştır. Herakleitos'un değişim ve oluş anlayışı Miletlilerinkinden farklıdır. Miletli düşünürler, değişimi, salt bir gözlem konusu yapmakta ve durağanlık üzerinden tanımlamaktadır. Oysa Herakleitos ile brlikte değişim, devingenlikle ele alınarak süreklileştirilmektedir. Değişim, Herakleitos felsefesinde sürekli bir akış olarak anlaşılmasının yanı sıra yasa kavramı ile birlikte ele alınmaktadır. Bu da sonu gelmez bir başkalaşım içinde olan oluşun düzene sokulmasını mümkün kılar. *Logos* bu aşamada sürekli akışın temel belirleyici ilkesidir.

Doğruya ulaşma çabası veya olumsuz bir uslamlama tarzı olarak değil de, bir oluş ve değişim felsefesi olarak *diyalektiğe* yöneldiğimizde, Yunan felsefesinin, çok basit bir biçimde de olsa, diyalektiği dile getirdiğini görüyoruz. Doğa felsefesi geleneği içinde, Herakleitos'un "oluş" ve "değişme" kavramlarına çok önem verdiğini ve bu kavramları "logos" ilkesi ve "ateş" ana maddesi çerçevesinde felsefenin temeli yaptığını söylemiştik. Herakleitos'un bu düşüncesi, diyalektik yaklaşıma çok yakın durmaktadır. O, "oluş" dediği zaman, bütün varlığın somut bir değişikliğe uğradığını ve bu değişikliğin sürüp gittiğini, duraklamadığını söylemek ister. Oluş, olgusal bir şeydir, doğa dünyasında gördüğümüz en somut fenomenlere dayanmakta, sürekli hareketi nitelemektedir. Oluş, salt zihnimizde kavramlar türetmeye yarayan bir yöntem olmayıp, aynı zamanda doğa dünyasının ve maddi dünyanın yapısal özelliğidir.[31] Öyleyse şu iddia edilebilir: Herakleitos'un felsefi yaklaşımı, Elealıların varlık felsefesine karşı ileri sürülmüş bir anti-tezdir.[32] Bu karşıtlık, sadece onun töz olarak düşünülen varlık kavramı karşısına oluş kavramını çıkarıp, bunu öğretisinin kaynağı yapmasından gelmiyor, aynı zamanda, onun yapıtında, tıpkı Elealılarda olduğu gibi, varlık ele alınıp doğa ve evren konu edildiği halde, bu sorulara yaklaşma biçiminin de yeni olduğunu görüyoruz. Nesne (obje) gibi ele alınmış olan evrenin karşısına insan bilincinin bulanık da olsa *logos* aracılığıyla ilk defa konmuş olduğunu okuyoruz Herakleitos'un fragmanlarında.[33] Ona göre, evrende değişikliğe uğramadan kalan, bozulmayan hiçbir şey yoktur; her şey sürekli bir değişim, hareket ve sonu gelmez bir başkalaşım içindedir: "Aynı ırmaklara girerler başka ve başka sular akar", "Aynı ırmaklara gireriz ve girmeyiz. Biziz ve değiliz", "Aynı ırmağa iki kez girilemez".[34] İşte, bu da *dialektik*tir! Bu *dialektik* düşünme tarzı, evreni ol-

---

[29] Bir bakıma Parmenides öğretisinde de hareketin yadsınması ve reddi bağlamında *dialektiğin* olumsuz bir düşünceyi temsil ettiğini öne sürebiliriz.
[30] A.g.e.
[31] A.g.e.
[32] A.g.e., s. 34.
[33] A.g.e.
[34] Samih Rifat, *Herakleitos: Bir Kapalı Söz Ustasıyla Buluşma Denemesi*, s. 37, 49, 65.

muş bitmiş, durağan, sonlu ve birbirleriyle ilişkisiz varlıkların bir yığını olarak görmez. Herakleitos'ta *dialektik* düşüncenin özelliği değişimin sürekliliğini ve oluşu vurgulamasındadır. Yoksa Alman İdealist geleneğinde ya da Marx-Engels çizgisinde gördüğümüz gibi, bu aşamada beliren *dialektik* düşüncenin "tarih" ile ilişkisi yoktur. Çelişkilerin aşılarak tarihsel ve düşünsel anlamda bir üst basamağa sıçrama fikrinin bu *dialektik* yaklaşımda yeri olamaz çünkü değişim, Herakleitos'ta ilerlemeci, ereksel, yenilikçi veya birikimsel değil, döngüseldir.

VI

Platon'da da, bir terim olarak ilk defa Herakleitos'ta karşımıza çıkan *logos* ve bir yaklaşım olarak Herakleitos felsefesindeki değişimi açıklayan *dialektik* kavramlarına sıkça rastlamaktayız. Ama hemen belirtmeliyiz ki, Platon felsefesinin temel kavramı *logos*tan çok *dialektik*tir, çünkü ileride açıklanacağı gibi *dialektik* hem bir metot/yöntem hem de *epistem*enin kendisi olarak belirmektedir. Bu aşamada Platon ve Herakleitos'un felsefelerinde bu kavramların ve kavramlararası ilişkinin başkalaştığını görüyoruz. Bu nedenle, Platon'da *diyalektiği* incelemeye başlamadan önce *logos*un irdelenmesi gerekir. Bununla aynı zamanda Platon'un *dialektik* düşüncenin kullanımı bağlamında, Herakleitos felsefesinden nasıl koptuğu daha net anlaşılacaktır. *Dialektik* düşüncenin her iki düşünürde de *logos* ile sıkı bir bağ içinde olduğunu, fakat kurulan bu ilişkinin farklı düzlemlerde gerçekleştiğini tespit etmekteyiz. Herakleitos'ta *logos* felsefenin temel belirleyici ilkesi iken, Platon'da "temellendirme" işlevini üstlenmiştir. Bu temellendirme işlevi Platon'un *Theaitetos* diyalogunda ve *Politeia* eserinde yer alan Mağara alegorisinde karşımıza çıkar. Platon öğretisinde aynı işlevin zaman zaman *mitos* tarafından gerçekleştirildiğini de görmekteyiz. Bu aşamada *logos* ve *mitos* aynı işlevlere sahip kavramlar olarak karşımıza çıkmaktadır. *Dialektik* ise, Platon'da bir metot olmasının ötesinde *episteme* ile aynı anlama gelmektedir. Dolayısıyla önem-bağlamı açısından *dialektik* kavramının yeri, Herakleitos felsefesinin aksine, *logos*un üstündedir. *Dialektik*, değişim ve oluşu anlatmak için değil tümel, değişmez ve kesin olanı anlatmak ve değişmez olanın bilgisine ulaşmak için kullanılmaktadır. Bu açıklama çabası duyu-üstü alana dair olan bir bilme türünü içerir. Bu aşamada *dialektik* bir tür idealizm karşıtı olarak değil, idealizm destekleyicisi olarak belirmektedir. *Dialektik* düşüncenin olumlu veya olumsuz kullanımı kavramın idealist veya materyalist bir düşünsel dizgede kullanılıp kullanılmadığına göre değil, kullanıldığı felsefi düşüncedeki yerine, konumuna ve önemine göre belirlenir. Platon, Parmenides veya Zenon gibi değişimi yadsımamasına veya hareketin imkânsız olduğunu düşünmemesine karşın, öğretisinde *dialektik* olumsuz bir içerikle kullanılmaz. Platon, *dialektik* kavramının olumluluğu üzerinden değişimden çok değişmez olana vurgu yapar. Kavram, değişmez ve kesin olana ulaşmada kullanılan bir yol, yöntem ve ustalığı anlatır. Bir yöntem olmasının yanı sıra kesin bilginin, bir olanak olarak mümkün olan tek bilginin, felsefi bilginin yani *epistem*enin kendisidir. *Dialektik* düşüncenin bilgi ile bu buluşması, kavram doğanın hareketi ve değişimi sorunundan çıkararak başkalaştırır ve bilinç dünyasıyla buluşturur. Bu buluşma kavramın sadece akıl dünyasına hapsolmasına yol açmaz, biraz sonra görüleceği gibi duyusal ve akılsal

olanın birbirinden mutlak olarak ayrı olmadığını da ispatlar. Platon'da duyulur olandan akılla kavranan alana geçişin anahtarı *dialektik* düşüncedir. Bu kavram aracılığıyla akılsal alana geçiş yapılarak *epistemen*in uçsuz bucaksız keskin kollarına uzanılır.

Platon, bilginin neliğini sorguladığı eseri *Theaitetos*'ta Sokrates'i konuşturarak *logos*un açıklama olarak üç anlamda kullanıldığını söyler.[35] Bu üç anlam Sokrates tarafından tek tek açıklanmaya ve aydınlatılmaya çalışılır. İlk olarak *logos*un söz ile kurduğu ilişki açığa çıkarılır. Düşünceler ses yoluyla fiillerin ve isimlerin yardımıyla ifade edilir, öyle ki sanılar (veya doğru sanılar) dudaklarımızdan dökülen sesler selinde, tıpkı aynada veya suda olduğu gibi görünür.[36] Bu durumda herhangi bir kimsenin, bir konu hakkındaki düşüncesini rahatça sözsel yolla ortaya koyabildiği söylenebilir. Bu bağlamda *logos* düşüncelerin ifade edilmesi anlamına gelmektedir. Fakat bir düşünce ifadesinin tam bir rasyonelliğe kavuşabilmesinin yolu, *logos*un diğer iki anlamının da o sözle birleşmesiyle mümkün olabilir. *Logos*un ikinci anlamı tam da bu aşamada devreye girer. Bir düşüncenin ifade edilirken parçalara ve öğelere ayrılması gerekir ki o düşünce söz içinde netlik kazanabilsin. *Logos* bu aşamada kanıt göstererek açıklama, bütün olanı parçalara ve öğelere ayırarak açıklama anlamını taşımaya başlar.[37] *Logos*un bu anlamını anlaşılır kılmak için, Sokrates, Theaitetos'a Hesiodos'un araba hakkındaki konuşmasını örnek verir. Ona göre, Hesiodos araba hakkında konuşurken, arabanın tüm parçalarını ortaya koyarak, arabayı araba yapan öğeleri ayırarak konuşmaktadır. Öğeler yoluyla tasvir yapma bir açıklama olarak dile getirilmektedir. Bütün bunlarda Sokrates'e göre sanı ile ilgili olarak bir kanıt getirmeye/sunmaya, kanıt yoluyla açıklamaya çalışma söz konusudur. *Logos*un, düşünceyi/sözü rasyonalite ile ilişkilendiren, tamamlayıcı ve son anlamı ise; "sözü edilen konuyu başka şeylerden, onu diğer şeylerden ayıran bir işaret göstermektir".[38] Aristoteles'in diliyle ifade edilirse o şeyi özelliklerine göre, içinde bulunduğu cins ve türsel özelliklerine göre içlemsel ve kaplamsal açıdan kategorilendirmektir. Tanım, cins ve tür ilişkilerine göre verilmeye çalışılmaktadır. Platon'a göre bir şeyi başka şeylerden ayıran farkı kavrayan, yani o şeyi o şey yapan şeyi kavrayan kimse, açıklamayı da kavrayan kimsedir. *Logos*, bir açıklama biçimi, bir açıklama yolu ve çabası ve açıklamayı mümkün kılan, açıklamanın olanağını sunan bir yöntem olarak belirir Platon felsefesinde. Açıklama, bir şey hakkındaki düşüncemizi söze dökmek, o sözü kanıtlamaya çalışmak, o sözün temsil ettiğini bütün öğelerine ayırmaya çabalamak ve kanıt getirmeye çalıştığım sözün ilgili olduğu konuyu bütün diğer şeylerden ayıran farkı/farkları göstermektir. Bu da açıklanılan konuyu temellendirmek demektir.

Platon ise, bu açıklama ve tanımlama çabasının *episteme* için yeterli olmadığını düşünür. *Logos*un, daha çok bir yöntemin aşamaları olarak beliren temellendirmeyle ilişkili bu üç anlamı Platon'un göstermeye çalıştığı bilgi veya

---

[35] Platon, "Theaitetos", *Diyaloglar II*, çev. Macit Gökberk, (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1986a), 206c-e ve ayrıca bkz. F. M. Cornford, *Platon'un Bilgi Kuramı*, çev. Ahmet Cevizci, (Ankara: Gündoğan Yayınları, 1989), s. 286-300.

[36] Platon, "Theaitetos", *Diyaloglar II*, 206d.

[37] A.g.e., 207a-208b.

[38] A.g.e., 208c.

aradığı bilgi tanımına karşılık gelmez. Diyalogda, Sokrates bu konuda şunları söyler: "Bilgiyi ararken, onun farkını veya başka herhangi bir şeyin bilgisi ile beraber olan doğru sanıda olduğunu söylememiz, bütün anlamıyla budalalık olur".[39] Platon'a göre "bilgi ne algıdır, ne doğru sanıdır, ne de kanıta dayanan doğru sanıdır".[40] Bilgiye ulaştıracak olan filozoftur, filozofun yürüyüşüdür, ancak bir ustalıkla bilgi açığa çıkabilir, bu usta da filozoftur.[41]

Theaitetos'un temel amacı bilginin ne olduğunu bilgi-olmayan aracılığıyla ortaya koymak, bilgi-olmayanı belirlemek ve açıklamaktır. *Logos*a da bilginin sanı mı, yoksa doğru sanı mı veya kanıta dayanan doğru sanı mı olduğu tartışmaları sonucunda ulaşılır. Platon'un benimsediği bu yöntem ile diyalogda bilginin ne olduğuna ilişkin kesin bir tanıma varılmaz. Yapılan ayrımlarla, bilginin hep ne olmadığı üzerinde durulur. Platon, doğru sanıya veya kanıta dayanan doğru sanının bilgi olmadığı ve olamayacağı düşüncesini temellendirmeye çalışırken, doğru sanı veya sanıyla ilgili olarak *logos*a değinir. *Logos*, yukarıda da ifade edildiği gibi birden çok anlama gelmektedir. Bütün bu soruşturmalara bakıldığında, *logos*un, "sanısı olan herhangi bir şey hakkında kanıt sunma ve onu kanıta dayandırarak açıklamaya ve temellendirmeye çalışma" anlamını taşıdığı görülmektedir. Fakat burada *logos* daha çok sanı ve doğru sanıyla ilgilidir. Bu durumda sanı Platon'a göre felsefi bilgi olmadığına göre, bizi kesin bilgiye ulaştıracak başka bir yönteme, daha sağlam bir yola/yürüyüşe, bir ustalığa, daha derinlere inerek özü (*eidos*u) yakalayabilen, idealara ve onların bilgisine bizi ulaştırabilecek/taşıyabilecek bir yönteme ihtiyaç vardır. Husserl'in diliyle ifade edilirse, Platon için gerekli olan *eidetik* bakışın kendisidir. *Logos*, felsefenin ve felsefi bilginin temellendirilişinde eksik kalmakta, yetmemektedir. Platon, felsefe dünyasına/felsefi terminolojiye epistemolojik bağlamda yeni bir kavram/terim katar. Bu kavram/terim bir yöntem ve felsefenin kendisi olarak *dialektik*tir.

Platon, *dialektik*ten ne anlar? Platon'da *diyalektiğin* tek anlamı yoktur, birbiriyle ilgili iki açılımı vardır: 1) Metot olarak *dialektik*; a) Bir yürüyüş (poreia) ve b) bir "ustalık"tır (tekhne); 2) Bilginin (episteme) kendisi, bilme çeşidi olarak *diyalektik*. Bu iki temel anlama karşılık gelebilecek ve cevaplanması gereken iki temel soru vardır: 1) *Dialektik* bir yürüyüşse, kimin nereye yürüyüşü? 2) Bir ustalıksa, nede ve hangi konuda usta olmadır?[42]

Platon felsefi sistemini ortaya koyarken ve sisteminin ana unsurlarını temellendirirken *mitos*lardan faydalanır. Platon, felsefi olanı edebileştirir ve çok karmaşık gelen öğeleri bile bu yolla anlaşılır kılar. Edebi unsurlar felsefesini besler ve canlandırır. Böylece anlatılmak istenen daha açık ve anlaşılır hale gelir. *Mitos*lar *logos*un yaptığını yapar. İşlevleri anlatılmak istenen konuyu temellendirmektir. Platon denince akla gelen ilk *mitos* "Mağara alegorisi"dir. Platon'un *Politeia* diyalogu, sunduğu ütopik toplum düzeninin ve adalet anlayışının yanı sıra, bu ünlü alegorisi ile sık sık anılır. Bu alegori yukarıda sorduğumuz soruları yanıtlamamızı ve Platon'daki bilgi probleminin ele alınış tarzını da anlamamızı kolaylaştırır. Üzerine oldukça yorum ve tartışma yapılan bu alegori Pla-

[39] A.g.e., 210b.
[40] A.g.e., 184b-186e, 200d-201c, 210b-d.
[41] İoanna Kuçuradi, *Çağın Olayları Arasında*, s. 101-103.
[42] A.g.e., s. 100-101 (vurgu bana ait).

ton'un *episteme* görüşünü ve bu çerçevede bir yürüyüş ve ustalık faaliyeti bağlamında "metot" olarak *dialektik* anlayışını bize sunar. Bir yürüyüş ve ustalık olarak *diyalektiğin* aşamaları da bu alegori ile netleşir:

> "Yeraltında, girişi ışığa açık bir mağarada, çocukluklarından beri eli-kolu bağlı, boynu bağlı, yüzleri mağaranın duvarına dönük oturan insanlar...
> Arkalarında giriş tarafında, yüksekte yanan bir ateş... Girişle bu insanlar arasında geçen bir yolda alçak bir duvar ve bu duvar boyunca, ellerinde çeşit çeşit çanak çömlek, taştan-tahtadan canlı heykelleri dolaştıran, kimi konuşan, kimi susan insanlar...
> Eli kolu bağlı, boynu bağlı bu insanlar için tek gerçek, duvara yansıyan gölgelerdir: duvarın üstünde dolaştırılanların gölgeleri. Konuşan da gölgelerdir. Biri mağaraya gelip gördüklerinin ancak gölge olduklarını söylerse, inanmazlar ona.
> Günün birinde bir mucize olur, aralarından birinin boynu çözülür ve arkasına dönüp bakarsa, ateşin saçtığı ışık gözlerini kamaştırır, duvar üzerindekileri seçemez. Çanak-çömlekleri seçebilmek için, daha önce boynu bağlı iken gördüklerinin, bunların gölgeleri olduğunu anlayabilmek için, gözlerinin alışması gerekir.
> Ve biri onu güç bela ellerini-kollarını çözmesine yardım edip mağaranın dışına çekip çıkarırsa, güneş ışığına ilkin sıkı sıkı kapar gözlerini ve çıkarana kafa tutar.
> Mağaranın dışındakileri görebilmek için gözlerin alışması gerekir. Mağaranın dışına çıkan, zamanla, insanların ve diğer şeylerin gölgelerini, suda yansımalarını görür; sonra da kendilerini, sonra da gök cisimlerini, geceleyin ayı, yıldızları. En sonunda gözleri iyice alışınca, güneşe bakar; yerinde görür güneşi ve anlar ki, yılların, mevsimlerin ve daha önce gördüğü her şeyin kaynağı odur".[43]

Bu anlatılanlar bir yolu yürüme olarak *diyalektiğin* dört adımını temsil etmektedir. Bu dört basamak aynı zamanda Platon öğretisindeki dört bilme türünü[44] de karşılamaktadır. Çeşitli varlık durumlarına karşılık gelen bu bilme türlerinin sınıflandırılmasmda *logos*a önemli bir rol düşmektedir. *Logos* temellendirici ve sınıflandırıcı bir ilke olarak çizgi üzerinde yapılan ayrım ile oluşan dört bölgeye dört türlü düşünüş yolunu uygular.[45] Buradaki kriter de her birinin hakikat ile kurduğu bağ üzerinden belirlenmektedir. Her birinin kesinlik ile kurduğu bağ aslında hakikat ile kurduğu bağdır. Burada *logos* kesinlik ilkesi aracılığıyla hakikat ile ilişkilendirilir. Bu aşamada, *logos*, bir sınıflandırma ilkesi olarak, aynı zamanda hakikat ile olan ilişkisini saflık/bulanıklık ve kesinlik/belirsizlik kar-

[43] Platon, *Politeia (Devlet)*, çev.Sabahattin Eyüboğlu&M.Ali Cimcöz, (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1995), yedinci kitap. Aktaran İoanna Kuçuradi, *Çağın Olayları Arasında*, s. 101-102.
[44] A.g.e. 6. kitap, 509d ve 511e (*eikasia, pistis, dianoia ve noesis*).
[45] A.g.e. 511e.

şıtlığında ortaya koymaktadır.[46] Hakiki ve kesin olan en aydınlık olandır.[47] Aydınlık olmanın derecesi de gerçeğe yakınlık derecesi üzerinden belirlenir.[48] Kavramlar arasında kurulan bu ilişkinin temeli bir bilme türünü o bilme türü yapan ve onu diğerlerinden ayıran düşünüşü ortaya çıkarmak, çizilen çizgileri temellendirmek ve varlık durumları ile ona karşılık gelen bilme türlerini sınıflandırmaktır. Dolayısıyla *dialektiğin episteme* ile kurduğu ilişkinin temelini bir bakıma *logos* sağlar, fakat sadece yöntemsel bir ilke olarak. *Logos* ile yapılan bir sınır çekme harekatı, bir tür sınırlandırma ve sınıflandırmadır.

Şölen'de de Mağara alegorisinde karşılaştığımız yürüyüşe benzer bir yürüyüş vardır. Yürüyüş, yürüyen kişi bakımından, zaman içinde kişinin geçtiği aşamalar olarak anlatılır:

> Bu dünyanın güzelliklerinden başlayacaksın, hiç durmadan basamak basamak yüce güzelliğe yükseleceksin, bir güzel bedenden ikisine, ikisinden bütün güzel bedenlere, sonra güzel bedenlerden güzel işlere, güzel işlerden güzel bilgilere, güzel bilgilerden de sonunda bir tek bilgiye varacaksın. Bu bilgi de o tek başına var olan salt güzelliğe varmaktan, asıl güzelin özünü tanımaktan başka bir şey değildir.[49]

Bu pasajdaki önemli nokta duyulur olandan duyulur-üstü olana *dialektik* aracılığıyla çıkılması ve duyusal olanın yadsınmayarak, duyusal olan ile akılsal olanın birlikte ele alınmasıdır. Filozof güzel olana, iyi olana, doğru olana ulaşmak ister. Bu uğraş çok büyük bir emek ve gayret gerektirir. Filozof, sabırla basamaklardan tek tek çıkacak ve *İyi* İdeası'na ulaşacaktır. Böylelikle duyular alanının üstüne geçiş gerçekleşecektir. Bu basamaklar ise empirik olandan, görünenlerden başlar. Bu başlangıç aşaması *İdealar*a duyular aracılığıyla ulaşılabileceği anlamına gelmemektedir. *Episteme*ye ulaşmanın yolu kavramlar arasında yolculuk yapmak, yani düşünceyle bakmak, düşünceyle görmektir. Buna karşın, Platon, duyusal olanı reddetmemekte, hatta duyusal-bedensel olanı *İyi* ideasına, duyu-üstü olana ulaşmak için kullanmaktadır. Bu birliktelik vurgusu Platon'un adalet arayışında da belirir. *Politeia*'da adalet araştırması yapan Platon, insanın adil olabilmesini ideal durumuna bağlar. Bu ideal durum da, insani durumun tüm boyutlarının (düşünce, arzular, istekler) dengeli ve uyumlu bir birleşimi anlamına gelir.[50] Platon, adalet araştırmasında ruhu üç kısıma ayırır: Akılsal yan (*logistikon*), öfke duyan yan (*thymoeides*) ve iştah duyan yan (*epithymetikon*). İnsanın adil bir kişi olabilmesinin koşulu aklın, ruhun diğer iki bölümü üzerinde-

---

[46] Oğuz Haşlakoğlu, "Politeia Diyaloğunda *Episteme* Tasnifi ve *Dialektike Methodos*'un Anlamı", *Felsefe Tartışmaları*, no: 34 (2005): 77, ayrıca bkz. Platon, *Devlet*, 511e.

[47] Platon, *Devlet* 511e.

[48] Alegoride aydınlık derecesini belirleyen tepedeki güneştir. Güneş benzetmesinden, kavranılan alanda yer alan; birlik içinde, ebedi, bölünemez, değişmez ve öncesiz-sonrasız olan ideaların en tepesinde, gerçek varlığın da üstünde yer alan İyi'nin (İyi İdeasının) olduğunu anlamaktayız.

[49] Platon *Şölen*, çev. Azra Erhat&Sabahattin Eyüboğlu, (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1998), 211c-d.

[50] Chyrissi Sidiropoulou, "Platonik Düalizm ve Ruh: Bir Yaklaşım Denemesi", *Felsefe Tartışmaları*, no: 30 (2003): 65.

ki hâkimiyetidir. Toplumdaki adalet de aklın toplumda tekabül ettiği sınıfın, ruhun diğer bölümlerinin toplum içinde tekabül ettiği sınıflar üzerinde hâkimiyet kurmasıyla mümkün olabilir. Adaletin bu şekilde kavranışı, insan hayatının öğelerinin birleştirilmesinin modeli olarak gözükmektedir. Akılsal yan (*logistikon*) ruhun diğer iki kısmından mantıksal olarak bağımsız değildir. Tersine, aklın işlevi iki bölümün kontrolü ve dengelenmesinden oluşur.[51] Aslında aklın bu işlevi *Phaidon*'da felsefe ile birleştirilmektedir. Sokrates, *Phaidon*'da, felsefeyi, tutkuları yatıştıran ve kontrol eden, akılla beraber giden, aklı dinleyen ve ondan ayrılmayan bir etkinlik olarak tanımlamaktadır.[52] Adil ve doğru kişi, arzular veya içgüdüsel hazların ona yabancı olduğu insan değil; bunları önem sırasına koymayı ve kontrol altında tutmayı bilen insandır. Bu bağlamda adil kişi akıl ve arzular arasında *dialektik* ilişkiyi kurabilen kişidir. Akılsal olan duyusal olanı dışlamaz. Tam tersine akılsal olanın önem-bağlamı duyusal olan ile birlikte kavramsallaştırılır.

Böylece Platon'da metot olarak *dialektik*, felsefede kendini geliştirme ve güzel, iyi ve doğru olana ulaşma yolunda bir eğitim metodudur: filozofun filozof olma yolunu filozof olacak kişiyi eğiterek ona açması. Metot olarak *diyalektik*, filozof olurken kişinin yürüdüğü ve bir filozofun yürüttüğü yoldur.[53] Bu yürüyüşte, yolu yürüyen kadar yürüten de önemlidir. Ancak bir yol gösterici olabilirse yoldaki aydınlanmayı yaşamak, *epistemeye* ulaşmak mümkündür. Yol gösterici, sorduğu sorularla ve verdiği yanıtlarla eğittiği insanın bildiğini sandığı bir şeyi bilmediğini ya da bildiklerinin eksik/yanlış olduğunu gösterir. Yolu yürütenin önemi doğru olanı buldurma aşamasmda ortaya çıkar. Bu anlamıyla *dialektik* bir ustalık olarak belirir. Usta olmayan yolu yürütemez. Usta olmanın yolu da filozof olmaktan geçer. Bu nedenle, yolu yürüten kişi felsefi bilgiyle donanmış kişidir.

Sokrates, Platon'un eserlerinde tam da bu işi yapar. Sokrates'in yaptığı iş, karşısındaki kişilere tartışılan kavram hakkında sorular sorma sanatıdır. Sokrates, karşısındaki kişiye birtakım sorular sorarak belli bir kavrama ulaşmaya çalışır. Asıl amaç, Sokrates'in karşısındaki kişinin o kavrama ulaşabilmesi, yani öğrenmesidir. Sorulan sorular başlangıçta kişinin neyi ne kadar bildiğini ölçmeye yöneliktir. Kişinin bildiğini düşündüğü şeyin aslında aranılan şey olmadığı dolayısıyla kişinin sadece o şeyin sanılarına sahip olduğu gösterilmeye çalışılır. Aynı zamanda bu çaba kişinin aslında bir şey bilmediğini ortaya çıkarmaya yarar. Hedef, burada, kişinin hor görülmesi, küçümsenmesi ya da aşağılanması değil, tam tersine bir şey bilmediğinin farkına varmasını sağlamaktır. Sokrates'in diliyle ifade edersek, kişi, yaşanan diyalog sonrasında "bildiği şeyin aslında hiçlikle örtülü olduğu" bilincine ulaşır. Kişi, ustasıyla filozofça öğrenir, mevcut potansiyellerini açığa çıkartır, bu potansiyelleri iyinin, erdemin ve doğrunun yolunda dönüştürerek kullanmayı öğrenir. Bu dönüşüm onu *epistemeye* götürür.

Demek oluyor ki; *dialektik* hem bir metot hem de *epistemenin* kendisidir. Dolayısıyla Platon'da; "diyalektikçi 'tek tek şeylerin özünün temelini (neliğini)

---

[51] Platon, Devlet, 443d.

[52] Platon *Phaidon*, çev. Hamdi Ragı Atademir&Kemal Yetkin, (İstanbul: Sosyal Yayınlar, 2001), 84b.

[53] Ioanna Kuçuradi, *Çağın Olayları Arasında*, s. 103 (vurgu bana ait).

kavrayabilen'[54]; bu temeli gören ve gösterebilen, neden öyle olduklarının hesabını verebilen; 'bu temel aracılığıyla diğerlerin arasından her şeyde iyinin ideasını seçebilen (ayırt edebilen), bir muharebede olduğu gibi her şeyi yoklayarak giden ve bu yoklamayı kanılara dayanarak değil, öze dayanarak yapan, bütün bunları kusursuz, yıkılmayan bir biçimde temellendirerek yürüyen'[55], 'hipotezleri aşa aşa, esas olana varan'[56], 'cinslere ayırabilen ve aynı türden olanları başka başka, başka olanı da aynı türden görmeyen'[57]; 'bütünü bütünlüğü görebilen kişidir'[58]". [59]

VII

Sonuç olarak, pre-sokratik düşünürlerden Platon'a kadar felsefi düşünce ve söylem hakkında *mitos*, *logos* ve *dialektik* kavramları ile yapmaya çalıştığımız bu inceleme, *mitos*un *logos*tan yavaş yavaş ayrıştığı fakat mitik öğelerin felsefi olanda barındırıldığı, düşünsel evrende yaşanan iç gerilimin kozmolojik söyleme yansıyarak mevcut söylemi değiştirmesi ve bu değişikliğin mitin *mitos*la karşıtlaşmaya başlayan *logos*un söylemiyle yeniden yazıldığı ve bu yazımın *philosophia*'ya dönüştüğü bir sürece tekabül eden düşünsel ve pratik bir tarihsel durumu göstermektedir. Dolayısıyla iddia edildiği gibi felsefi düşünceyle beraber mitsel olan tamamıyla terk edilmemiş, Thales ile birlikte, sıkça söylendiği gibi, bugünkü anlamıyla "bilimsel düşünceye" geçilmemiştir. Fakat bu da süreç içinde hiçbir değişiklik olmadığı anlamına gelmez kuşkusuz. Mitsel söylem tam anlamıyla bırakılmamasına rağmen *logos*, *mitos* ile bir ayrışma yaşamış ve iki kavram arasında anlamsal-işlevsel açılardan ciddi bir farklılaşma/değişim yaşanmıştır. Mitologlardan filozoflara, theogonilerden kozmolojilere, *mitos*tan *logos*a esaslı bazı değişikliklerin olduğu kesindir. Mitologlarca ortaya konulan görüşlerin açıklamaları akılla birlikte gösterilmemiştir. Felsefi düşüncede temel ilgi ve kaygılar değişik araç ve yöntemlerle yeniden ele alınmış, *logos mitos*tan yavaş yavaş sıyrılarak yeni bir söylemle yeni bir düşünsel dünya ve bilinç durumu yaratmıştır. *Logos* aracılığıyla gerçekleşen felsefi etkinlik "varlığın temel doğası ve başlangıç ilkesi nedir?" sorusuyla değişime ve harekete yönelerek doğayı açıklamaya çalışmıştır. Bu çabaların bir faili olan Herakleitos ile birlikte değişim tasarımının başkalaşmasıyla hareket, süreklilik eksenine oturtulmuş ve oluşun yasası olan *logos* ile *dialektik* düşünce bu aşamada karşılaşmıştır. Herakleitos'un, *dialektik* kavramını örtük bir biçimde ve olumlu bir temelde kullanma girişimi Sokrates üzerinden Platon felsefesi ile açık bir zemine taşınmıştır. Kavramın, felsefi ve tarihsel köklerinin araştırıldığı bu çalışmada Herakleitos ve Platon'un öğretileri karşılaştırılmış ve kavramın kullanımında *logos* ile kurduğu bağ üzerinden yapılan incelemede öğretiler arasında ciddi farklar olduğu sonucuna ulaşılmıştır. Herakleitos felsefesinde *dialektik* düşünce, değişim ve oluş kavramları ile bir tutul-

[54] Platon, *Devlet*, 534b.
[55] A.g.e., 534b-c.
[56] A.g.e., 533c-d.
[57] Platon, "Sofist", *Diyaloglar II*, çev. Ömer Naci Soykan, (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1986b), 253d-e.
[58] Platon, *Devlet*, 537c.
[59] İoanna Kuçuradi, *Çağın Olayları Arasında*, s. 104-105.

muş, oluş da *logos* tarafından düzenlenmiştir. Platon öğretisinde ise bilgi sorunu üzerinden *epistemeye* dönüşen *dialektik* kavramı, değişmez ve kesin olanı vurgulamasının ve idealist bir çizgiye çekilmesinin yanı sıra *logosun* üstünde bir konuma sıçrayarak felsefe tarihinde belirgin bir konuma erişmiştir. Batı felsefe tarihinde anlam kariyerine Herakleitos'la başlamış olan ve Platon felsefesinde *episteme* ile özdeşleşen, Platon sonrası da zaman zaman olumsuzlanan zaman zaman olumlanan bu kavram, Modern dönemde Hegel'in mutlak idealizmi ile tarihsel "açıklama" sahnesine yönelmiş ve materyalist öğretiyle birleşerek önemli bir konuma sahip olmuştur.

Kaynaklar

Aristoteles, *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan, 2. baskı, İstanbul: Sosyal Yayınları, 1996.
_____. Aristoteles, *Topikler*, çev. Hamdi Ragib Atademir, İstanbul: Hamlet Yayınları, 2000.
Cornford, F. M. *Platon'un Bilgi Kuramı*, çev. Ahmet Cevizci, Ankara: Gündoğan Yayınları, 1989.
Denkel, Arda, *İlkçağ'da Doğa Felsefeleri*, Ankara: Doruk Yayıncılık, 2003.
Direk, Zeynep, "Felsefenin Başlangıcı Sorusu", *Başkalık Deneyimi* içinde, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2005.
Haşlakoğlu, Oğuz "Politeia Diyaloğunda *Episteme* Tasnifi ve *Dialektike Methodos*'un Anlamı", *Felsefe Tartışmaları*, no: 34 (2005).
Hilav, Selahattin, *Diyalektik Düşüncenin Tarihi*, 3. baskı, İstanbul: Sosyal Yayınlar, 1997.
Kant, Immanuel, *Critique of Pure Reason*, trans. Norman Kemp Smith, New York: Palgrave Macmillan Press, 2003.
Keskin, Ferda, "Tragedyada Felsefeye Sorumluluk ve Adalet", *I. Uluslar arası Felsefe Konferansı: 'Sorumluluk'* kitapçığı içinde, Kocaeli: Kocaeli Üniversitesi Yayınları, 2004.
Kuçuradi, İoanna, *Çağın Olayları Arasında*, Ankara: Şiir-Tiyatro Yayınları, t.y.
_____. İoanna, "Arslan Kaynardağ ile yaptığı 'Felsefe, Sanat, Eğitim, Etik ve İnsan Hakları' başlıklı söyleşi", *Felsefecilerle Söyleşiler* içinde, Elif Yayınları, t. y.
Peters, Francis E. *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, çev. Hakkı Hünler, İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2004.
Platon, "Theaitetos", *Diyaloglar II*, çev. Macit Gökberk, İstanbul: Remzi Kitabevi, 1986a.
_____. "Sofist", *Diyaloglar II*, çev. Ömer Naci Soykan, İstanbul: Remzi Kitabevi, 1986b.
_____. *Politeia (Devlet)*, çev.Sabahattin Eyüboğlu&M.Ali Cimcöz, İstanbul: Remzi Kitabevi, 1995.
_____. *Şölen*, çev. Azra Erhat&Sabahattin Eyüboğlu, İstanbul: Remzi Kitabevi, 1998.
_____. *Phaidon*, çev. Hamdi Ragı Atademir&Kemal Yetkin, İstanbul: Sosyal Yayınlar, 2001.
Rifat, Samih, *Herakleitos: Bir Kapalı Söz Ustasıyla Buluşma Denemesi*, 3. baskı, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2004.
Sidiropoulou, Chyrissi "Platonik Düalizm ve Ruh: Bir Yaklaşım Denemesi", *Felsefe Tartışmaları*, no: 30 (2003).

Vernant, Jean-Pierre, *Les origines de la pensée grecque*, PUF, 1990.
_____. *Eski Yunanda Söylen ve Toplum*, çev. Mehmet Emin Özcan, Ankara: İmge Kitabevi, 1996.

"Feuerbach üzerine tezler"in yazılışı: marx'ın ve engels'in metinlerinin karşılaştırılması

Uluğ Nutku

Marx, "Feuerbach Üzerine Tezler"i Brüksel'de, olasılıkla 1845'in Nisanında "1) ad Feuerbach" başlığıyla yazmıştı. 1844-47 arasında defterine yazdığı notlar arasındadır. Kırk üç yıl sonra Engels tarafından ilk kez yayımlandı. Tezleri Engels son eserlerinden olan *Ludwig Feuerbach ve Klasik Alman Felsefesinin Kapanışı*'na ekledi (1888). Engels önce "Feuerbach Üzerine Marx 1845 Yılından" başlığını kullandı. SBKP Merkez Komitesi'ne bağlı Marxizm-Leninizm Enstitüsü Engels'in Önsöz'ü doğrultusunda kullanılagelen başlığı belirledi. Marx'ın bu kısa kalem vuruşları birer iddiadır; paragrafların her biri bir tezdir. En kısa olanı, en ünlü olan 11. Tez'dir. Marx'ın başlıkta "1)" yazışından, "ad Feuerbach"ın, daha uzun yazmayı düşündüğü bir yazının ilk bölümü yahut taslağı olduğu sonucunu çıkarmak olanaklıdır. Ancak Marx, Feuerbach üzerine bir kitap yazmayı mı düşünmüştü, yoksa sonraki bölümler "tezler"in daha işlenmesi mi olacaktı sorularına, başka yazılarından ve mektuplarından elde edilecek bir cevap olmadığı için mutlaka bir cevap aramak zorlamalı olur. Marx'ın elyazmasıyla Engels'in yayımladığı metin arasında bazı farklar vardır. Bu farkları karşılaştırmak ve Engels'in değişiklikleri neden yaptığını anlamak gerekir, çünkü cümlelerdeki kelime ve sıra değişikliğinin anlam değişikliğine yol açıp açmadığı gösterilmelidir. Marx'ın elyazmasındaki vurgular ilk matbaa baskısında italikle verilmiştir. *MEW* notlarında belirtildiği üzere (c. 3, s. 547, not 1) Engels'in ilk yayımlayı-

şında vurgu yoktu; vurgular sonradan Marx'ın metnine uyacak şekilde konuldu. Böyle yazılageldiğinden, Engels'in metnindeki vurgular kendisine atfedilir. Bu çalışmamız dil yönünden karlaştırmayla sınırlıdır.

1. TEZ

Feuerbach'ınki dahil: Marx'ın elyazmasında parantez içinde, Engels'in metninde iki tire arasında yazılmıştır. Bu noktalama farkı önemsizdir.

Marx: nicht aber als *sinnlich menschlicheTaetigkeit, Praxis*; nicht subjektiv.
ama *duyumsal insani eylem olarak, praksis* olarak değil; sübjektif değil.
Engels: nicht aber als *menschliche sinnliche Taetigkeit, Praxis*, nicht subjektiv.
ama *insani duyumsal eylem olarak, praksis* olarak değil, sübjektif değil.
//İnsani ve duyumsal kelimelerindeki sıra değişikliği önemsizdir, anlamı bozmaz. Beşinci tezde Marx tamlamayı insani-duyumsal şeklinde yaptığından, Engels burada da bu şekli kullanıyor.

Marx: Daher die *taetige* Seite abstrakt im Gegensatz zu dem Materialismus von dem Idealismus -der natürlich die wirkliche, sinnliche Taetigkeit als solche nicht kennt- entwickelt.

Bu yüzden *eylem* yanı, materyalizme karşı idealizm tarafından -idealizm gerçek, duyumsal eylemi olduğu gibi elbette tanımaz- soyut olarak geliştirildi.
Engels: Daher geschah es, dass die *taetige* Seite, im Gegensatz zum Materialismus, vom Idealismus entwickelt wurde –aber nur abstrakt, da der Idealismus natürlich die wirkliche, sinnliche Taetigkeit als solche nicht kennt.
Bu yüzden *eylem* yanı, materyalizme karşı idealizm tarafından geliştirilmiş oldu –ama ancak soyut olarak, çünkü idealizm gerçek, duyumsal eylemi olduğu gibi elbette tanımaz.

//Engels Marx'ın iki tire içindeki cümlesini sona getirerek 'geliştirme' fiilini özneye yaklaştırıyor; daha çabuk anlaşılır bir ifade kullanıyor; 'ancak' kelimesiyle idealizmin eylem yanını başka türlü geliştiremeyeceğini vurgulamış oluyor.
"Feuerbach will sinnliche" (Feuerbach duyumsal olanı istiyor)... ve 2. Tez'e kadar noktalamadaki farklar önemsizdir.

2. TEZ

Son cümle, Marx: Der Streit über die Wirklichkeit oder Nichtwirklichkeit des Denkens -das von der Praxis isoliert ist- ist eine rein scholastische Frage.
Engels: ...eines Denkens das sich von der Praxis isoliert, ist eine rein scholastische Frage.
İki değişiklik: 1i): düşüncenin gerçekliği yahut...
1ii): bir düşüncenin gerçekliği yahut...
2i): pratikten çözülmüş...
2ii) kendisini pratikten çözen...

Kastedilen: insan-ötesi, üstün, 'mutlak düşünce' diye bir düşünce tarzı yahut 'ide' gerçeklikte yoktur; ama bunların varolduğunu düşünerek gerçeklik dışına düşen de düşüncedir. Nesneyi cins olarak düşünürken 'bir' deyişimiz, onun cins olma genelliğiyle çelişmez, örnek: 'masanın üstü düzdür' yahut 'bir masanın üstü düzdür'. İkinci değişiklikte Engels Marx'ın elyazmasmdaki edilgen bağlı cümleyi etken yapıyor.

3. TEZ

Marx: Die materialistische Lehre von der Veraenderung der Umstaende und der Erziehung vergisst, dass die Umstaende von den Menschen veraendert und der Erzieher selbst erzogen werden muss.
Koşulların ve eğitimin değiştirilmesine ilişkin materyalist öğreti, koşulların insanlar tarafından değiştirildiğini ve eğitimcinin kendisinin de eğitilmesi gerektiğini unutuyor.
Engels: Die materialistische Lehre, dass die Menschen Produkte der Umstaende und der Erziehung, veraenderte Menschen also Produkte anderer Umstaende und geaenderter Erziehung sind, vergisst, dass die Umstaende eben von den Menschen veraendert werden und dass der Erzieher selbst erzogen werden muss. İnsanların koşullar ve eğitimin ürünleri, değişen insanların da başka koşulların ve değiştirilen eğitimin ürünleri olduğu materyalist öğretisi, koşulların dahi insanlar tarafından değiştirildiğini ve eğitimcinin kendisinin de eğitilmesi gerektiğini unutuyor.
//Engels okur çoğunluğuna daha rahat hitap için cümleyi daha açık kılmış.

Marx: Sie muss daher die Gesellschaft in zwei Teile -von denen der eine über ihr erhoben ist- sondieren.
Bu nedenle bu öğreti toplumu iki bölüme -bunlardan biri onun üstüne çıkarılır- ayırmak zorunda kalıyor.
Engels: Sie kommt daher mit Notwendigkeit dahin, die Gesellschaft in zwei Teile zu sondern, von denen der eine über der Gesellschaft erheben ist (z.B. bei Robert Owen).
bi) Bu nedenle bu öğreti, toplumu, biri toplumun üzerine çıkarılan iki bölüme ayırmaya zorunlulukla varıyor (örneği, Robert Owen'da).
Verilen örneğe kadar metinlerin içeriği aynıdır. Engels'in Owen'i örnek olarak eklemesi tipik bir seçimdir. Galya'li (Britanya) bir iş adamı olan Owen çalıştırdığı işçilerle sermaye paylaşımına girişmişti. Böylece ekonomik düzenin üstüne çıkmak istedi.
// fiiller: sondieren/sondern: anlam bağlamında fark yoktur.

Marx: Das Zusammenfallen des Aendern(s) der Umstaende und der menschlichen Taetigkeit oder Selbstveraenderung kann nur als *revolutionaere Praxis* gefasst und rationell verstanden werden.
Koşulların değişmesiyle insanın eylemini yahut kendini değiştirmesinin örtüşmesi ancak devrimci pratik olarak kavranabilir ve akılsal anlaşılabilir.

Bu cümlede Engels iki değişiklik yapmış: 1. "yahut değiştirmesi" kelimelerini çıkarmış; 2. "revolutionare" yerine "umwaelzende" yazmış ve yalnız praksis'i vurgulamış. İkinci değişiklik sadece aynı anlamda iki kelimeden, Latince köklüsü yerine Almancasını kullanmaktan ibarettir. Birinci değişiklikte Engels insanın "kendini değiştirmesi"ni neden çıkarmıştır? Marx insanm kendini değiştirmesini eylemiyle bir tutar; dünyaya yönelen eylem dünyayı değiştirirken eyleyeni de değiştirir. Engels bu düşünceyi önemsememiş olamaz, çünkü yukarıda belirttiğimiz gibi, Marx'ın anlayışının özüne aykırı bir değişiklik yapmış olurdu. Ayrıca, Engels kendi yazılarında bu olguyu vurgular. Bu atlama şöyle açıklanabilir: aynı düşünce bu tezin birinci cümlesinde söylenmişti ve Engels bunu açık kılmıştı; "kendini değiştirme" tezini burada bir daha tekrarlamaya lüzum görmüyor.

4. TEZ

Marx:..Verdopplung der Welt in eine religiöse und eine weltliche aus.
...dünyanın biri dinsel ve biri dünyevi olarak ikileştirilmesi.
Engels:..Verdopplung der Welt in eine religiöse, vorgestellte und und eine wirkliche Welt.
...dünyanın biri dinsel, tasavvur edilen ve biri gerçek dünya olarak ikileştirilmesi.
Engels dinsel dünyayı tasavvur edilen dünya olarak açımlıyor ve gerçek dünyayla karşıtlığını daha belirgin kılıyor.

Marx: Seine Arbeit besteht darin, die religiöse Welt in ihre weltliche Grundlage aufzulösen. Aber dass die weltliche Grundlage sich von sich selbst abhebt und sich ein selbstaendiges Reich in den Wolken fixiert, ist nur aus der Selbstzerrissenheit und Sichselbstwidersprechen dieser weltlichen Grundlage zu erklaeren.
Onun işi dinsel dünyayı dünyevi temelinde çözmektir. Ama dünyevi temelin kendisini yukarı kaldırması ve bulutlar içinde bağımsız bir alana yerleştirmesi, ancak bu dünyevi temelin kendi parçalanmışlığından ve kendi çelişkisinden kalkılarak açıklanabilir.
Engels: Seine Arbeit besteht darin, die religiöse Welt in ihre weltliche Grundlage aufzulösen. Er übersieht, dass nach Vollbringung dieser Arbeit die Hauptsache noch zu tun bleibt. Die Tatsache naemlich, dass die weltliche Grundlage sich von sich selbst abhebt und sich, ein selbststaendiges Reich, in den Wolken fixiert, ist eben nur aus der Selbstzerrinsenheit und dem Sichselbst-Widersprechen dieser weltlichen Grundlage zu erklaeren.
Onun işi dinsel dünyayı dünyevi temelinde çözmektir. Ama o, bu iş tamamlandıktan sonra asıl yapılması gereken işin kaldığını görmüyor. Şöyle ki, dünyevi temelin kendisini yukarı kaldırması ve bağımsız bir alan olarak bulutlar içine yerleştirmesi, ancak bu dünyevi temelin kendi parçalanmışlığından ve kendisiyle çelişmesinden kalkılarak açıklanabilir.
//Kolayca görüleceği gibi, Engels'in düzenlemesi, zorunlu olmasa da, cümle bağlantılarını daha belirginleştiricidir.

Marx: Diese selbst muss also in sich selbst sowohl in ihrem Widerspruch verstanden als praktisch revolutioniert werden.
O halde bunun kendisi de hem çelişkisi içinde anlaşılmalı hem de pratikte devrimleştirilmelidir.
Engels: Diese selbst muss also erstens in ihrem Widerspruch verstanden und sodann durch Beseitigung des Widerspruchs praktisch revolutioniert werden.
O halde bunun kendisi de önce çelişkisi içinde anlaşılmalı ve sonra çelişkinin kaldırılmasıyla pratikte devrimleştirilmelidir.
//Bir önceki not doğrultusunda değerlendirilebilir. Engels burada "umwaelzen" fiilini kullanmıyor.

Marx: ..., muss nun erstere selbst theoretisch und praktisch vernichtet werden.
..., artık birincisinin kendisi de teoride ve pratikte yok edilmelidir.
Engels: ..., muss nun erstere selbst theoretisch kritisiert und praktisch umgewaeltz werden.
..., artık birincisi de teoride eleştirilmeli ve pratikte devrimleştirilmelidir.

5. TEZ

Bir değişiklik vardır. Feuerbach'ı kastederek Marx: "will die Anschauung": "görü istiyor"; Engels: "appeliert an die sinnliche Anschauung": "duyumsal görüye başvuruyor". "İsteme" yerine "başvurma" fiilini kullanması Engels'in bir tercihi. Görüyü "duyumsal" olarak nitelemesi (bir ekleme) yerindedir; çünkü Kant'dan beri felsefi terimbilgisinde görünün duyumsal olan ve olmayan (akılsal) ayrımı yerleşiktir.

6. TEZ

Felsefi tartışma bakımından en önemlisi olan bu tezde Engels küçük bir değişiklik yapmış.
Son cümlede Marx: 2. Das Wesen kann daher nur als "Gattung", als innere, stumme, die vielen Individuen *natürlich* verbindende Allgemeinheit gefasst werden.
2. Bu nedenle öz sadece "tür" olarak, içte, dilsiz, birçok bireyi *doğallıkla* bağlayan genellik olarak kavranabiliyor.
Engels: 2. kann bei ihm daher das menschliche Wesen nur als "Gattung",...
2: bu nedenle ona göre insani öz sadece "tür" olarak,...

7. TEZ

Engels'in toplumsal ürün kelimelerini vurgulaması değişiklik sayılmaz.

8. TEZ

İlk cümle, Marx: Alles gesellscahftliche Leben ist wesentlich *praktisch.*
Bütün toplumsal hayat özünde pratiktir.
Engels: Das gesellschaftliche Leben ist wesentlich *praktisch.*
Toplumsal hayat özünde pratiktir.

İkinci cümlede teoriyi mistisizme götürme konusunda Marx'ın "veranlassen" (götürme, neden olma, yol açma) kelimesini Engels, yakın anlamlı, saptırma anlamına da gelen "verleiten" kelimesiyle değiştirmiş.

9. TEZ

Marx: Das Höchste, wozu der anschauende Materialismus kommt...
Görü dayanaklı materyalizmin vardığı en yüksek nokta...
Engels: Das Höchste, wozu der anschauende Materialismus es bringt...
Görü dayanaklı materyalizmin ulaştığı en yüksek nokta...
Marx: ...der einzelnen Individuen und der bürgerlichen Gesellschaft.
...tek tek bireylerin ve burjuva toplumunun.
Engels:...der einzelnen Individuen in der "bürgerlichen Gesellschaft".
..."burjuva toplumundaki tek tek bireylerin".
//Birinci değişiklik önemsiz. İkincisi, "ve" bağlacıyla anlatım yerine, belli bir toplumun bireyine daha açık işaret ettiği için yerindedir. Tırnaklar Engels'e ait.

10. TEZ

Marx: ...oder die gesellschaftliche Menschheit.
...yahut toplumsal insanlık.
Engels...oder die vergesellschaftete Menschheit.
...yahut toplumsallaşmış insanlık.
//Engels bu değişikliği yaparken Marx'ın *Paris Elyazmaları* olarak adlandırılmış (yahut *1844 Elyazmaları*) kitabında öne çıkardığı "toplumsallaşmış insanlık" ve "insanlaşmış doğa" kavrayışlarını düşünmüş olabilir.

11. TEZ

Marx: ...; es kömmt darauf an, sie zu *veraendern.*
...; önemli olan, onu *değiştirmektir.*
Engels: ...; es kommt aber darauf an, sie zu *veraendern.*
...; ama önemli olan, onu *değiştirmektir.*
//Engels Marx'ın ve kendisinin felsefe tarihine bakışlarını "ama" kelimesini ekleyerek filozoflara daha bir karşıt konuma getirmek istemiş olabilir.
//"Kömmt" ile "kommt" arasında anlam farkı yoktur. Türkçede pek az kullanılan *subjunctivus* ile Marx şöyle de çevrilebilir ama zorlama olur: ...önemlisi, onu değiştirmek ola. Bazı metinlerde Marx'ın elyazması (okumak için uzmanlık ge-

rektiren bir kaligrafi) "drauf" olarak aktarılıyor. Günlük dilde bu çeşit harf kısaltmaları vardır. Türkçede "orada", "burada" yerine "orda", "burda" denişi gibi.

KAYNAKLAR HAKKINDA

Marx ile Engels'in bütün yazılarının Almancada son ve en kapsamlı baskısı 1956-1966 yıllarında Dietz Verlag Berlin tarafından *Marx-Engels Werke* (*MEW*) adıyla yapılmıştır. 39 cilttir. 40. cilt kitapların, makalelerin ve mektupların fihristidir (Verzeichnis). Engels'in *Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie* eseri 21. cilttedir. Ciltler yazıların tarih sırasına göre düzenlendiğinden, Marx'ın *1. ad Feuerbach*'ı 3. ciltte 5-7 sayfalarda yer almaktadır. Yazının sonunda "Marx-Engels-Lenin Enstitüsü, Moskova, 1932 baskısına göre" açıklaması verilmektedir. Engels'in metni aynı cildin 533-7 sayfalarındadır.

Tüm yazıları İngilizce yayımlayan Lawrence and Wishart, 5. ciltte (Londra 1976) Marx'ın metnini (s. 3-5), ardından da Engels'in metnini (s. 6-9) vermektedir. Marx'ın metnine, başka yerde rastlamadığım şu not düşülmüştür: "İlk kez 1924'de -Almanca ve Rusça olarak- SBKP Merkez Komitesi'nin Marxizm-Leninizm Enstitüsü tarafından *Marx-Engels Arşivleri*'nde, I. Kitap, Moskova, yayımlanmıştır."

Hegel'de özbilincin diyalektiği*

Şahin Özçınar

> *"Gerçeğin doğası zamanı geldiğinde yayılmak ve ancak bu zaman geldiğinde görünmektir, ve bu nedenle hiçbir zaman çok erken görünmez ve olgunlaşmamış bir kamu bulmaz."*[1]

Hegel düşüncesini, nesnel gerçekliğin içeriği olarak bilimsel dizgesinin oluşum sürecini bilinçten özbilince doğru geliştirirken, bilinci kendi başkalığının olumsuzlama etkinliği olarak kavramaktadır. Saltık bilginin ve gerçekliğin açığa çıkışı, Tin'in kendini açımlamasına karşılık gelen daha önceki bilme biçimlerinin ve sınırlı bakış açılarının olumsuzlandığı, doğal bilincin nesnesiyle karşıtlığının ve bilincin başkalığının tümüyle aşılmasıyla tamamlanan bir süreçtir. Bu başkalık yalnızca bilincin kendi dışında gördüğü doğada nesneler dünyasında karşılaştığı başkalık değildir. Bilinç başkalığı kendinde bulabileceği gibi, diğer taraftan bilinç özbilinç olduğunda ve olmak için bu başkalığı düşünen başka özbilinçler karşısında da bulacaktır. Kendi başkalığını ortadan kaldırma edimi, bilincin verilmiş varlığını sürekli olumsuzlamasını gerektirmektedir. Bilinç olumsuzlama-

---

* Bu makale, DTCF (Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi), Felsefe Bölümü'nde tamamlanmış, "*Kendinin-Bilinci ve Öteki Diyalektiği: Hegel Felsefesinde Bilincin Dolayımı ve Nesnelleşmesi*" adlı doktora tez çalışmasından oluşturulmuştur.

[1] G. W. F. Hegel, *Tinin Görüngübilimi*, çev. Aziz Yardımlı (İstanbul: İdea Yayınevi, 1986), 62, § 71.

dan oluşan eylemi yoluyla kendisini dışsallaştırmaktadır. Ama bu sadece içsel bir olumsuzlama değil, aynı zamanda bir dışsal olumsuzlama olmalıdır. Bilinç saltık bilme ve bilgilenme sürecinde kendi varlığını dışsal olanla, dışsal olanı ise kendi varlığıyla ilişkilendirmektedir. Onun verili ya da dolayımsız varlığı, bir başkasının dolayımsız varlığı aracılığıyla verilmiştir. O, bu başkalığı ortadan kaldırmak, kendi varlığını bir başka varlık üzerine yaymak, özbilinç olmak için en azından başkasının varlığını ortadan kaldırmayı denemek ya da kendi varlığının pekinliğini başka varlıklar ile olan ilişki yoluyla kazanmak zorundadır. Bilincin kendini bir özbilinç olarak kavrayabilmesi, onun özbilincinin ancak bir başka özbilinçte karşılığını önce ayrım ya da bir karşıtlık olarak bulmasıyla olanaklıdır. Özbilinç, böylece, kendi bilincinin düşünümselliğini ya da kendi üzerine yansımasını bir başka özbilinç aracılığıyla kazanmalıdır; ancak bu yolla kendi varlığı ve gerçekliği bir dolayım sonucunda kendine verilmiş olacaktır. O, kendi doğrulamasını kendi dışında bulmadıkça, bir başkası için özbilinç olmadıkça, içsel ve dışsal bir dolayımı ya da düşünümü gerçekleştiremeyecektir. Bunu gerçekleştiremediği ölçüde o, henüz gerçek anlamda bir özbilinç değildir.

Bu durumda özbilinç, kendini başka özbilinçlerle olan karşıtlığında ve onların kendisi için olan başkalığında kavramak zorundadır. Özbilinç aşamasında bilincin sadece nesneler dünyasıyla sınırlı kendine yabancı başka varlıkla olan ve salt kendinde varlıkla diyalektiği, ayrıca öteki bilinçlerle olan diyalektiğe dönüşmüştür. Bir başka deyişle, doğada ve bilincin kendi içinde karşılaştığımız öteki diyalektiği, bilincin doğayla karşıtlığı salt bir bilgi sorunu olmakla kalmayıp toplumsal alana aktarılmıştır. Hegel, özbilince sadece düşünen Ben olmanın ötesinde toplumsal bir içerik ve bu yolla bir gerçeklik kazandırmıştır. Bu yaklaşımıyla kendinden önceki geleneksel felsefeden ayrılmakta olan Hegel, özbilincin ancak diğer bilinçler ya da özbilinçler karşısında ve onların dolayımından geçerek gerçekleşebileceğini savunur.

1) ÖZBİLİNCİN DOLAYIMI

Hegel'in *Tinin Görüngübilimi* adlı yapıtında gördüğümüz gibi, bilgilenme sürecinde bilinç, bir özbilinç biçimine yükselirken, kendi içinde önce *Duyu Pekinliği*, ('Bu' diye işaret etmiş olduğumuz ve farkında olmasak da tümel bir bilmenin olanaklı kıldığı duyusal şeyin dolaysızca verilmiş olan bilgisi), *Algı*, (duyusal şeyin kendisini özellikleriyle bir arada bilen dolayımlanmış bilgisi) ve son olarak *Anlak* (yasaların yönettiği, kendini Kuvvet ve görünüş olarak dışa vuran şeyin bilgisi) aşamalarından geçer. Henüz özbilinç olmamış olan bilinçlilik, nesneyi kendisiyle karşıtlığında kavrar ya da kendisini nesnesinden ayırır, onu kendisine karşıt olarak konumlandırır. Oysa özbilinç aşamasında, bilincin öznesi, ne bilincin tersine etkin bir düşünümsellikten uzak donuk bir özne ne de yaşamın dışında kalan kılgısal olmayan bir öznedir; tam tersine, özbilincin öznesi, nesnesinde yitip gitmemiştir. Bilinç özbilinç nitelemesini kazanırken, özbilincin bu Ben'i, salt bilgikuramsal anlamda kendini soyut bir özdeşlik olarak bilen bir Ben değildir; o daha çok kendini bilmenin ve düşünen bir Ben olmanın ötesinde isteyen Ben'dir.

Salt düşünümsel bir bilinç, bilince içeriksiz bir pekinlik kazandırmakta, fakat öznenin kendi somut varlığını doğrulayamamaktadır. Bu türden bir bilinç, öznenin hem kendi içinde somut bireysel bütünlüğünü hem de diğer özneler ile olan ilişkisini nesnel bir biçimde kavramaktan uzaktır. Düşünümsel bilinç, arı bir *kendilik bilinci* oluşturmanın dışında, kendi varlığının somut gerçekliğini kendine duyuramamaktadır. Oysa Hegel'de özbilinç, "duyusal ve algılanan evrenin varlığından" kendi üzerine yansımış ve "özsel olarak" bu "başkalıktan geridönmüştür."[2] Bu geri dönüş özbilinç olmanın önkoşuludur. Buna karşın, daha başlangıçta salt bir devinim olarak özbilinç, kendi içinde kendini ayırt etmiş olduğundan ya da salt ayrımı kendisine karşılık geldiğinden, bir olumsuzluğu kendinde içermektedir. Fakat öte yandan, olumsuzluğundan dolayı bu ayrım, bilinçte dolayımsız bir biçimde ortadan kaldırılmaktadır. Özbilinç, ilkin gerçek bir ayrımı ve dolayımı geçekleştiremediğinden devinimden yoksun kaldığı gibi, gerçek anlamda bir özbilinci de oluşturamamaktadır.[3] Bu durumda, ayrımdan ve devinimden yoksun bir özbilinç, Hegel'e göre, "salt devimsiz 'Ben Benim' genellemesidir; ama onun için ayrım *varlık* şeklini taşımadığı için, o özbilinç değildir."[4] Bu nedenle, bilincin devinimine ve gelişimine izin vermeyen yaklaşımın dışında farklı bir kavrayışa, insan varlığının tarih ve toplum içinde somut gerçekliğinin gelişimini açıklayabilecek bir anlayışa gereksinim vardır. Bilinç, kendi gelişimi yoluyla eksikliğini tamamlamalıdır. Artık Descartes felsefesiyle karşımıza çıkan, modern felsefe ve onun özne anlayışına temel oluşturan "Düşünüyorum'un Ben'i" olarak özbilinç, Hegel felsefesinde isteyen ve istek olarak varolan bir Ben'e dönüşmüştür. Görüngü ile gerçekliğin karşıtlığı, bilincin nesnesiyle başkalığı, özbilincin kendi içinde birliğini oluşturmaktadır. Bu ayrım onda, istek olarak bir birliğe kavuşmaktadır. İstek düşünen Ben'e toplumsal bir varlık olarak, yaşayan somut bir gerçeklik kazandırır. Bu "Ben" sadece düşünen, kendi edimselliğinden koparılmış bir Ben değil, her şeyden önce yaşayan, zaman içinde örgensel bir biçimde oluşan, hayvansal doğasını ve yaşamı kendinde saklayıp onun üzerinde yükselen bir Ben'dir.

Özbilincin varlığı, o halde kendi dışında olan bir varlıktır. Kendi dışında olmak, özbilincin gerçekliğidir. Özbilinç kendi dışına çıkar; o, bu anlamda kendini dış dünyada nesnel gerçeklik içinde kavramaya çalışan bir öznelliktir. Bir başka deyişle, o kendini ötekiliğinde bulmakta ve dışlaştırmaktadır. Bu bilinç, kendi içinde özdeşlik bildiren salt düşünümsel bir Ben olmak yerine, kendini kendi dışına çıkarak kavrar, bir başkayla dolayım kazanmadan kendinin bilinci olamaz. Yaşamın kendisini ve örgensel birliğini kendi içinde bir devinim olarak temel alan özbilinç, "soyut bir özdeşlik" ya da "dolayımsız bir birlik"ten daha fazlasıdır. Özbilinç zorunlu olarak kendi dışındaki bir varlıkla ve onun dolayımıyla gerçeklik kazanmaktadır. İstek, dolayım sürecinin ve devinimin kaynağında bulunmakta ve bu sürece aracılık etmektedir. Bilinç gerçek anlamda bilinç ya da özbilinç olmak için, kendi dışına çıkmak zorundadır. Bu nedenle özbilinç, salt düşünen, kendi içine kapalı, soyut bir özbilinç değildir. Hegel'de özbilinç,

[2] A.g.e., 119, § 67.
[3] A.g.e., 119, § 67.
[4] A.g.e.

kendi belirlenimini ve gerçekliğini kendi dışında toplumsal bir varlık olarak oluşturur. Özbilinç ancak özgürlükle ilişkisinde gerçeklik kazanmaktadır. Özbilinç, birlik içinde ayrımdır; kendi kendisiyle hem özdeş hem de özdeş olamamadır. O, ayrımını kendi içinde oluşturmakta, bu ayrımda kendinin olduğu kadar kendi olumsuzlayıcı gücünün farkına varmaktadır. Olumsuzlama özbilincin kendi başkalığının olumsuzlamasıdır. Bir başka deyişle, özbilinç kendini olumsuzlarken, kendi ayrımını ve belirlenimini kazanmakta, ama aynı zamanda bu ayrımla birlikte kendi başkalığını da olumsuzlamaktadır. Özbilinç, dolayımsız ve kendine verili hiçbir gerçekliği kabul etmez. Özbilincin gücü, onun bir olumsuzlama etkinliği olmasından kaynaklanır. Özbilincin varlığı, Hegel'de sürekli kendi dışına doğru bir aşma edimini gerektirir. O toplumsal bir varlık olarak kendinin kendiyle olan pekinliğiyle yetinmemiş, bir başka bilinç karşısında bir gerçeklik ve duyusal bilincin pekinliğinden daha belirgin bir öz pekinlik kazanmıştır. Böylece özbilinç, diğer özneler ile çatışkılı ilişkisinde onlarla birlikte kendi başkalığını yadsıyan, ama aynı zamanda kendini bir başkalık olarak kavrayan bilinçtir.

Kendini kendi içinde ya da özdeşliğinde, bir başka özbilinci kendinin başkalığında ve kendine karşıt bir biçimde öteki olarak kavrayan özbilinç, kendinin ve başkalığının karşıtlığını kendi içinde bir uyumsuzluk ya da *mutsuz bilinç* olarak duyumsamakta ve bu rahatsız edici durumu aşmaya çalışmaktadır. Bu nedenle özbilinç, kendi sonlu ve sınırlı varlığını olumsuzlayan sonsuz bir isteği kendinde barındırmaktadır. Özbilincin Ben'i, kendi içinde bölünmüşlüktür; tam ve yetkin bir Ben olmaktan uzaktır. Özbilincin gerçekleşmesi, kendinde bir şiddeti ve olumsuzlamayı içermekte, kendi özdeşliğini, kendi ötekiliğiyle ve başkasının varlığıyla karşıtlık içinde bulmakta, bu karşıtlığı ortadan kaldırmak istemektedir. Bu şiddet ve olumsuzlama her şeyden önce bilincin kendine yönelik diyalektiğidir. Özbilinç, kendi başkalığından acı duymakta ve bu başkalığı ortadan kaldırmak için olumsuzlayıcı şiddete başvurmaktadır. Onun varlığı, kendinin tam olamamasından, henüz kendinin gerçekleşememiş bütünsel varlığının yoksunluğundan kaynaklanan huzursuzluktur.[5] Bu nedenle özbilinç, hem bir

[5] Özbilinç, *Kendi için* olanın aynı zamanda *Kendinde* varlık olabilme sürecidir; bu yolla o, *Kendinde ve Kendi İçin* bir varlık haline gelecektir. Buna benzer biçimde J. P. Sartre, "kendi için" varlığın "kendinde varlık" olma isteğinden söz eder. Onun *Bulantı* romanı, bilincin kendinde varlık olamama durumunun gündelik yaşam içindeki sıkıntı veren deneyimini anlatır. Hegel'in *Görüngübilim*'inde Tin'in tikel bireyler aracılığıyla yaşadığı, kendini geliştirmek için belli bilinçlilik biçimlerinden geçerek gerçekleştirmiş olduğu deneyim, tarihsel ve evrensel Tin'in yetkinleşmesine olanak sağlayan, özbilincin oluşumu açısından sancılı bir süreci içeren deneyimdir. Hegel bu deneyimi, öznel nitelikte varoluşsal bir yaklaşımın ötesinde yalnızca tekil bireyin değil, evrensel anlamda öznenin tarihsel gerçekliği içine ya da evrensel Tin'in içeriğine yerleştirmektedir. Bu nedenle, Hegel felsefesinde bilincin deneyimi varoluşsal bir nitelik taşısa da, varoluşçu felsefelerden farklı olarak bu deneyimin salt *bireysel olmayan* ve *zorunlu bir süreç içinde açığa çıkan* nesnel içeriğinin göz önünde bulundurulması gerekir. Hegel'de bilinçsel deneyim, her şeyden önce, insan varlığının özüne ve onun kavramsal olarak gerçekleşmesine ilişkin bir deneyimdir. Bir ölçüde J. Hyppolite, haklı olarak, kendini sürekli kendinin uyguladığı şiddetle olumsuzlayan bilinçten söz etmektedir; bilinç bu olumsuzlama eyleminde kalıcı bir doyuma ulaşamamaktadır. Hyppolite, özbilincin saltık bilgi olma yolunda, sürekli kendi kendisinin ötesine geçmeye iten olumsuzlayıcı olan, yaşam alanında kendini kaygı (anguish) biçiminde gösteren bu deneyiminin, yalnızca bilinçsel değil, tüm Hegel'in *Görüngübilimi*'nde gösterilmeye çalışılan varoluşsal bir deneyim olduğunu vurgulamaktadır. Bkz. Jean Hyppolite, *Meaning and Method of the Phenomenology: Genesis and Structure of Hegel's Phenomenology of Spirit*, çev. J. Heckman S. Cherni-

olumsuzlama olarak yabancılaşma hem de bu yabacılaşmanın ortadan kaldırılması ya da olumsuzlamanın olumsuzlanmasıdır. Kendi için bir özne olabilmek, kendi eksikliğini ve karşıtlığını gidermek ve bir süreç içinde kendini oluşturmayı gerektirmekte, böylece özbilinç ya da özne başkalık ve buna yönelik olumsuzlamayı bir arada içermektedir.

2) İSTEK OLARAK ÖZBİLİNÇ

Özbilinç, hem bir başkasının kendisi için hem de kendinin bir başkası için olduğu varlıktır. Ne nesnel dünyadan ve öteki bilinçlerden yalıtılmış ne de kendi içine kapanmış kendisiyle yalın bir biçimde özdeş bir bilinçtir. Dolayısıyla özbilinç, başkası ile birlikte bulunmayı zorunlu olarak gerektirmektedir. Hegel'e göre, "Bir *özbilinç bir özbilinç için* vardır. Gerçekte salt bu yolla özbilinçtir; çünkü kendisinin kendi başkalığındaki birliği onun için salt bu yolla belirtik olur."[6] Özbilincin yalnızca kendi varlığının bilincinde olması, onun dışsallık kazanıp gerçekleşmesi için yeterli değildir. Hegel açısından özbilinç, kendi tamlık ve pekinliğine bu yolla ulaşamaz. Ona kendiliğini ve asıl gerçekliğini veren, kendinde ve kendi için olan bir başka özbilinçtir; onun gerçek bir varlık olması, bir başkası tarafından tanınmış olmayı zorunlu kılar. Özbilincin kendi dışına çıkması, gerçekliğini ve doğrulanmasını bir başkasının özbilincinde ve onun tarafından tanınma ve onaylanmış olma aracılığıyla kazanması gerekir. Hegel'in belirttiği gibi, "Özbilinç bir başkası için kendinde ve kendi için olduğunda ve olması yoluyla *kendinde ve kendi için*dir; eş deyişle, ancak tanınan bir şey olarak vardır."[7] Özbilinç olmak, özbilinç olarak tanınmak çatışkıyla gerçekleşecek zorlu bir süreçtir. Bir başka bilinç karşısında bulunmayı ve onunla karşıtlığı bir zorunluluk olarak gerektirir. Tanınma olgusu, iki farklı özbilincin, özbilinç olma yolunda tanınma için vermiş oldukları ölümüne bir savaşımda kendini gösterecektir. Bi-

---

ak (Evanston: Northwestern University Press, 1974), 18-19. Ayrıca bu bölümün Türkçe çevirisi için bkz. *Hegel'i Okumak, der. Tülin Bumin, çev. Tülin Bumin (İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 1993), 82-83.* Tekrar aynı yapıtta Hyppolite, Hegel felsefesinin varoluşsal niteliğini şöyle dile getirir: "Hegelci diyalektikte en sık rastlanan sıfat *unruhig* sıfatıdır. Bu hayat huzursuzluktur. Kendini kaybeden sonra başkalığında bulan huzursuzluktur, o asla kendisiyle bir düşme değildir, çünkü her zaman başkası olduğu için kendi kendisi olamaz.... İnsan varlığı 'asla neyse o olmayan' ve hep ne değilse o olandır". *Hegel'i Okumak*, 104-05. biçimindeki anlatımıyla belirgin biçimde açığa çıkartmaktadır. Varoluşsal tutum, doğrudan varoluşçuluğu içermemekle birlikte, Hegel felsefesinde insan varlığına ilişkin Hyppolite'in son tümcede yapmış olduğu belirleme J. P. Sartre'ın varoluşçu felsefesinde *'kendi için varlık'*ın tanımını karşılar niteliktedir. Kendi için varlık, kendinde varlığın tersine, bilincin kendiyle olan özdeşsizliğine karşılık gelir. Hegel felsefesinde Tin'in saltık bilgiye ulaşma sürecinde yaşamış olduğu bilinçsel deneyim aşamalarının varoluşsal bir nitelik taşıdığını, bu bilinçsel deneyimlerin soyut bir bilinçsellikten çok bireye ilişkin varoluşsal deneyim olduğunu savunan ve Hegel felsefesini bütünlüklü bir biçimde yorumlamaya çalışan Hyppolite ve onun yanı sıra A. Kojève, Fransa'da ve Fransız varoşçuluğu üzerinde azımsanamayacak Hegelci bir etki bırakmışlardır. Kierkegaard'ın tersine, Hegel felsefesindeki varoluşçu temaları öne çıkaran, hatta Hegel'i varoluşçu felsefenin kaynağında gören bu yorumculardan A. Kojève, Hyppolite benzer biçimde, Hegel felsefesinin diyalektik olmaktan çok betimleyici bir felsefe olduğunu vurgulamaktadır. Bkz. Alexandre Kojève, *Hegel Felsefesine Giriş*, çev. Selahattin Hilav (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2000), 186.

[6] Hegel, *Tinin Görüngübilimi*, 124, § 77.

[7] A.g.e., 124, § 78.

linç, tanınma uğruna ancak korkmadan ölümü göze aldığı zaman, gerçek anlamda özbilinç nitelemesini kazanacaktır.

Bu savaşımın en somut örneğini Hegel diyalektik bir biçimde gerçekleşen efendi ve köle arasında yaşanan çatışkıda görmekte ve açımlamaktadır. Efendi ile köle arasında gerçekleşen savaşımda, her iki taraf da kendi özbilincini gerçekleştirmek için, ölümü göze alarak karşıtının varlığını yok etmeyi amaçlar. Fakat bir bilincin bir başka bilinç tarafından tanınması, bu savaşımın ölümle sonuçlanmamasını gerektirmektedir. Çünkü bu savaşım başkası tarafından tanınmış olmayı hedefleyecek, tanınmayı ortadan kaldıracak saltık bir olumsuzlamaya dönüşmeyecektir. Taraflardan biri bu mücadelede ölümü göze alamayacaktır. Tanınmaya yönelik ölüm olarak saltık olumsuzluk ya da olumsuzlama, diyalektik ve dolayım oluşturucu bir olumsuzlama değildir. Çünkü Hegel'e göre, efendi köle diyalektiğinde taraflardan birinin yok olması ya da ölüm tanınmanın kendisini ortadan kaldırır. Ölümle sonlanacak bir olumsuzlama, diyalektik bir olumsuzlama olmaktan uzaktır. Bu olumsuzlama, kendi varlığını saklayıp koruyan ve "böylece kendi ortadan kaldırılışında sağ kalmakta" olan bir olumsuzlama değildir.[8] Oysa karşıtlığın saltık bir olumsuzlama ile son bulmaması, ölümle sonuçlanmaması, diyalektik bir olumsuzlamadır; bu olumsuzlama, tarihin oluşumuna efendilik ile köleliğin doğuşuna yol açmaktadır. Efendilik ile kölelik bu savaşımın sonucunda, diyalektik karşıtlığın varlığıyla ortaya çıkar. Köle kendi doğal varlığını olumsuzlayamadığı, efendinin savaşçı varlığından korktuğu için köledir. Ne efendi ne de köle kendi başına bağımsız bir gerçeklik oluşturabilmektedir. Kölenin varlığı bir başka bilinç tarafından tanınmamıştır ve bu nedenle, köle bağımsız bir bilinç haline gelememiştir. Bu diyalektik çatışkı ya da ölümü göze alan savaşım, tarihin ve özgürlüğün temelinde bulunan diyalektik bir çatışkı ve savaşımdır.

Özbilinç, bir başka özbilinç karşında bulunmakta, kendi varlığını bu karşıtlıkta oluşturmaktadır. Özbilinç kendinde ve kendi için başkalığını ortadan kaldırmayı, kendi pekinliğine ve doygunluğuna ulaşmayı isteyen bir varlıktır. İstek, Hegel açısından, "insanın dışsal ayrımlarını aşmaya yönelik harcadığı kesintisiz bir çabadır."[9] Özbilinç ancak bir başkası karşısında ve onun aracılığıyla tanınan bir bilinç olduğu zaman kendi gerçekliğini kazanacaktır. Bir özbilinç olarak insana asıl varlığını kazandıran, onu diğer varlıklardan farklı kılan özelliği, onun sadece düşünen bir varlık olması değil, isteyen ve bir başkası karşısında tanınan bir varlık olmasıdır. Eğer özbilinç, bir başkasının varlığını ve onun dolayımını tanınma olgusu olarak gerektirmekteyse, ancak evrensel nitelikte bir İstek olarak varolacaktır. O halde özbilinç, bir başkası tarafından tanınmaya yönelmiş istektir. Bu açıdan istek, özbilincin dolayımına karşılık gelmekte, bilincin düşünümselliğini oluşturmaktadır. Ve böylece, "İstek olarak bilinç kendi dışındadır; ve kendi dışında olarak, bilinç *özbilinçtir*."[10] İstek, eylem olarak soyut düşüncenin toplumsal etkinliğe dönüşmesine olanak sağlar; bilinci yalıtılmış olmaktan kurtarırken, düşünce kendi içinde bir kılgısallık ve tarihsel boyut kazanmış olur.

---

[8] A.g.e., 128, § 88.
[9] Judith Butler, *Subjects of Desire: Hegelian Reflections in Twentieth-Century France* (New York: Columbia University Press, 1987), 6.
[10] A.g.e., 7.

Hegel, *Tinin Görüngübilimi*'nde özbilincin genel olarak İstek olduğunu vurgulamaktadır.[11] Hegel'de özbilinç istek olarak tanımlanmaktadır. İsteğin ayırt edici özelliği, Ben'in yalın evrenselliğini ve kendi başkalığını ortadan kaldıran ve özbilince kendi pekinliğini kazandırmış olan bir olumsuzlama olmasıdır. İstek, bu nedenle diyalektik bir içerik taşıyan olumsuzlayıcı güçtür. Bu anlamda İstek, sadece olumsuzlamakla kalmayan, özbilince kendi özdeşliğini geri veren bir olumsuzlamadır. Hegel "özbilinç istektir"[12] derken, özbilincin istek ile dolayım kazandığını ve onun özsel nitelikte olumsuzlama etkinliği olduğunu belirtmiş olmaktadır. Özbilinç ancak isteğin belirlenimi olan olumsuzlama ile birlikte vardır.

Hegel'de özbilinç, insan varlığının salt bilinçsel açıdan kendinin farkındalığı değildir. Bunun ötesinde özbilinç, insanın düşünen ve ussal bir varlık olarak gelişmesinin ve özgürleşmesinin olanağının temelinde bulunan bir bilinçliliktir. Bu özbilinç ussallığa açılacak, kendini ussallık olarak gerçekleştirecektir. Özbilincin varlığı bir karşıtlıktır, kendi ile birlik olamama durumudur; o kendini bir karşıtlık içinde bulur, kendini bu sınırlılık ve karşıtlık içinde konumlandırmak ve oluşturmak zorundadır. Fakat öte yandan bu karşıtlığın aşılması aracılığıyla kendisiyle özdeş olandır. İnsan varlığı bir özbilinç olarak her şeyden önce kendi varlığını dış dünyada gerçekleştirmek ve egemen kılmak ister. Bilinç artık bir özbilinç olarak yaşama açılmak zorundadır. "İnsan varlığı salt kendine özdeşlik biçiminde bir 'Ben' olarak kalamaz, çünkü yaşamak için kendine dışsal olan şeyleri, dışsal bir yaşamı gereksinir. Bu onun isteyen varlık olmasıdır."[13] Özbilinç istektir, çünkü Hegel'in vurgulamak istediği, özbilincin kendi dirimsel varlığını sürdürmek için öncelikle hayvansal bir isteği kendinde barındırmak zorunda olmasıdır. Özbilinç yaşamın temelinde yer alan, örgensel birliği ya da dirimli varlığı oluşturan bir isteği gerektirse de, fakat salt yaşamı olumlayan hayvansal istek tek başına özbilincin gerçekleşmesi için yeterli değildir. Bu istek bilincin kendi varlığını olumsuzlayan, bu dünyadaki varlığının başkalığını kaldırmaya yönelik bir istektir. Kaynağını ve gücünü doğal yaşamdan almakla birlikte, özbilinci özbilinç yapan istek, doğal yaşamın ötesine geçen bir istek olmak zorundadır.

Hegel'de insan varlığını bir özbilince dönüştüren Ben, duyusal olarak algılayan ve nesnelerin bilgisinde kendini yitirmiş olan bir Ben değildir. Bu seyredici Ben, özbilincin "Ben"i anlamında gerçek Ben değildir. İnsan bir özbilinç varlığı olacaksa, Kojève'in de belirttiği gibi, duyusal pekinliğin edilgin seyredici bilincinin ötesine geçmek zorundadır. Kojève için, sadece duyusal pekinliğin bilincinde olan insan henüz bir özbilinç değildir. Çünkü, "Bu insan, *kendini unutmuştur*, seyredilen *şeyden* başkasını düşünmez; *seyredişini* de ve dahası, kendisini, kendi 'Ben'ini, *Selbst*'ini de düşünmez. *Şeyin* ne kadar çok bilincindeyse, *kendinin* o kadar az bilincindedir"[14] Duyu pekinliğinin bilgisi, nesnelere yönelik, olumsuzlayıcı ve onları ortadan kaldırmaya yönelmiş istek olmaksızın kendinin bilgisini oluşturamaz. Kojève göre, "İnsan bir istek duyduğunda; örneğin

[11] Hegel, *Tinin Görüngübilimi*, 119, § 67.
[12] A.g.e., 123, § 74.
[13] Charles Taylor, *Hegel* (Cambridge: Cambridge University Press, 1975), 152.
[14] Kojève, *Hegel Felsefesine Giriş*, 40-41.

karnı acıktığı, bir şey yemek istediği ve bunun bilincinde olduğunda kendi bilincini edinir."[15] Tüm dirimselliğe olduğu kadar özbilince anlamını veren, insan varlığının örgensel yaşamı kendinde barındıran bilinçsel bir varlık olarak kendini sakınıp korumasına olanak sağlayan şey, onun her şeyden önce isteğinin hayvansal bir isteği içermekte olmasıdır. Hayvansal istek, insanın dirimsel varlığının zorunlu koşuludur. Fakat öte yandan, insansal varlığı bir olumsuzlama olarak belirleyen, olumsuzlayıcı olduğu kadar da dönüştürücü olan istek, dirimselliğin üzerinde yükselmiş ve onu aşan bir istek olmalıdır. İnsan varlığının bireysellik olarak var olmasını sağlayan dirimsel nitelikli hayvansal istek, sınırlı bir istektir; sadece doğal varlığın sürdürülmesine yönelik bir istek, tikel varlığın evrensel bütünlüğe kavuşmasına, tam anlamıyla insansal varlık olmasına olanak sağlamaz. Oysa gerçek anlamda sınırlı bir nitelik oluşturmayacak olan insan varlığının özüne ilişkin istek, aynı zamanda kendini sonsuz ve evrensel kılabilmek için sınırlayabilen bir istektir. Bunun tersine, hayvansal istek kendini sınırlamayan bir istek olsa da salt olgusal olanla sınırlıdır. İstek olumsuzlama olmak zorundadır, ama bilinçli ve sonlu olmayan insana özgü gerçek istek, salt nesnesini ele geçirip ortadan kaldıran değil, kendi dolaysız varlığına dönük bir olumsuzlamayı da içermelidir. İnsansal istek ya da Kojève'in belirlemesiyle söyleyecek olursak, *insan oluşturucu* (özgürleştirici) istek, dolaysız kendi varlığının dışında ereği olmayan bilinçsiz bir olumsuzlama ya da ortadan kaldırma değildir. Bu olumsuzlamanın insanı varlıktan bağımsız kılması ya da özgürleştirmesi gerekmektedir. Bu istek hayvansal istekten farklı olarak ereğini tekil varlığın ötesinde bulmalıdır. İstek, bir başkasının dolayımında ve onun hizmetine koşulduğu zaman, ereği kendisinden ötede evrensel bir değer taşır.

İnsansal istek, dolayımlanmış istektir. Bu istek, artık nesneleri dönüşüme uğratan kölenin çalışmasında gerçeklik kazanmıştır. Kölenin çalışması, salt kendi dirimsel varlığını sürdürmeye yönelik değil, ereği kendi dirimli varlığının ötesine geçen, bir düşünce (ide) için gerçekleştirilen bir eylemdir. Her ne kadar bu istek, efendi aracılığıyla gerçekleşmiş bir eylem olsa da, istek olumsuzlayıcı ve dönüştürücü işlevinden bir şey yitirmez. Oysa bu özelliğinden dolayı, tam tersine, "insansal istek düşünsel anlamda ortadan kaldırma hatta bir kendini erteleme olmak zorundadır."[16] İsteğini çalışma aracılığıyla nesnelere aktarmış olan köle, doğayı olumsuzlayıcı ve dönüştürücü gücüyle bir efendi için biçimlendirmekte, ama bu yolla tanınma isteğini emeğinde saklayıp sürdürmekte, dolayısıyla isteğini çalışma aracılığıyla erteleyip somutlaştırmış olmaktadır. Çalışma, isteğin ileriye dönük korunmasıdır. Kölenin nesnelere ya da doğaya karşı gerçekleştirdiği olumsuzlayıcı isteği, efendinin tersine, köleyi bağımsız nesnesi karşısında bağımlı olmayan bir bilinç haline dönüştürür.

---

[15] A.g.e., 41.

[16] G. W. F. Hegel, *System of Ethical Life (1802/3) and Frist Philosophy of Spirit (Part Iii of the System of Speculatif Philosophy 1803/4)*, der. T. M. Knox H. S. Harris, çev. T. M. Knox H. S. Harris (Albany: States University of New York Press, 1979), 79.

3) ERTELENMİŞ İSTEK: ÖLÜM KORKUSU VE ÇALIŞMA

Hegel'de efendi-köle diyalektiği özbilincin ve Tin'in, dolayısıyla tüm tarihin oluşumunun ve gelişiminin kaynağında bulunur. Efendi, başlangıçta, kendi isteğini köle karşısında tanınma uğruna ölümüne gerçekleşen mücadelede ölümü göze alarak egemen kılmıştır. Efendi, köle karşısında tanınmış bir bilinç konumunda olsa da, onun nesnelerle ilişkisi köle aracılığıyla gerçekleşmektedir. Hegel'e göre, efendi karşısında bağımlı bir bilinç olan köle, çalışması aracılığıyla nesneler karşısında bağımsız bilinç haline gelmekte ve özgürleşmektedir. Köle, "hizmet ederek doğal dış varlığa bağlılığını tüm *tekil* kıpılarında [evrelerinde] ortadan kaldırırken, çalışmasıyla da bu dış varlığı üzerinden atmaktadır."[17] Efendi her ne kadar köle karşısında bağımsız, köle ise efendinin bilinci karşısında bağımlı bir bilinç olarak konumlansa da, efendinin bağımsız bilinci bağımsız olduğu oranda bir o kadar da bağımlı bir bilinçtir. Bu nedenle Hegel'e göre, "Bağımsız bilincin *gerçekliği* öyleyse *köle bilinç*tir....Ama nasıl Efendilik kendi özünün olmak istediğinin tersi olduğunu göstermişse, Kölelik de tamamlandığı zaman hiç kuşkusuz dolaysızca ne ise onun karşıtına dönüşecektir."[18] Hegel, özbilincin gerçekleşmesini tanınma olgusunda görse de, özbilinçten çok, bu sürecin kendisini açıklamayı amaçlamakta, efendinin dolayımdan uzak tanınmamış varlığının tersine, efendi karşısında tanınmamış olan kölenin tanınma mücadelesinde nasıl gerçek bir özbilinç haline geldiğini anlatmaktadır. Çünkü köle, tarihin devinimini gerçekleştirecek gerçek olumsuzlayıcı gücü kendinde barındırmaktadır. Oysa kölenin tersine efendinin varlığı, hem nesnesine hem de kendine yönelik olumsuzlayıcı bir devinimi içermemektedir; çünkü efendi oluşta böyle bir özellik yoktur.

Efendinin gerçek anlamda olumsuzlayıcı bir güç olamamasının yanı sıra, onun efendi olarak tanınması da yetersiz kalmıştır. İlkin, efendinin tanınması özsel olmayan bir bilinçte gerçekleşmektedir, çünkü köle ona göre bir özbilinç değildir, bu anlamda salt köle dolayısıyla bağımlı bir bilinç tarafından tanınmış olmak, efendiyi gerçek bir özgürlük ve doyuma ulaştıracak olan tam bir tanınma değildir.[19] İkinci olarak, o şeyler üzerinde doğrudan etkin olamayıp bir başka bilince ve dış dünyaya ya da doğaya bağlı kaldığından efendi olamamakta, gerçek bir olumsuzlamada bulunamamaktadır. Fakat köle nesnelere yönelik olumsuzlamayla bilincini nesneler üzerinde egemen kılarak sadece nesneler karşısında özgürleşmekle kalmamakta, aynı zamanda efendi karşısında da bağımsız bir bilinç haline gelmekte, üstelik bir de köle nesnelere karşı yapmış olduğu olumsuzlamayı, efendinin varlığında hiçbir zaman gerçekleştiremeyeceği kendine yönelik olumsuzlamayla birlikte gerçekleştirmiş olmaktadır. Onun olumsuzlaması sadece nesnelere yönelik dışsal olumsuzlama değildir. Köle, nesneleri dönüştürürken kendisini de dönüşüme uğratmış olmaktadır. Hegel'e göre köle bilinç, "kendini kendi-için-varlık olarak ortadan kaldırırken" efendinin ona karşı yaptığını kendi kendisine yapmaktadır.[20] Bir başka deyişle, köle doğa ya da nesnesine uyguladı-

[17] Hegel, *Tinin Görüngübilimi*, 131, § 94.
[18] A.g.e., 130, § 93.
[19] A.g.e., 130, § 92.
[20] A.g.e., 130, § 91.

ğı olumsuzlamayı kendisine de uygulamaktadır. Her ikisinin de tanınan bir varlık olabilmeleri aynı anda olanaklı olmasa da, bunun olanaklı olabilmesi için, efendi ve köle olmak üzere, her ikisinde de eksik olan yan tamamlanmalıdır. "Efendi ötekine karşı yaptığını kendi kendisine karşı da yapmalı, köle kendisine karşı yaptığını ötekine karşı da yapmalıdır."[21] Fakat bu durumda ne kölelik ne de efendilik kalmış, her ikisi de ortadan kalkmış olacaktır.[22] Dolayısıyla, efendi ile köle arasındaki bu diyalektik ilişkide, gerçek bir tanınma ve bunun yanı sıra saltık bir olumsuzlama gerçekleşmemiştir, köle tanınmadığı gibi efendi de tam olarak tanınmamıştır.

Buna karşın köle, efendiden farklı olarak, kendi durumunu zamanla tersine çevirecektir. Köle bunu çalışma aracılığıyla gerçekleştirecektir; nesnelerle birlikte kendini de olumsuzlayıp dönüştürecektir. Çünkü Hegel'e göre, "Emek durdurulmuş istektir, geciktirilen yitiştir."[23] Burada, durdurulmuş ya da ertelenmiş olan kölenin evrensel anlamda tanınması, yitecek ve ortadan kalkacak olan ise hem kölenin ertelenmiş ölümü hem de efendinin savaşçı korkulan varlığıdır. O halde, Hegel'de çalışma, ertelenmiş bir istek, dolayısıyla ertelenmiş olan bir tanınmadır. Çalışma içeriğinde tümüyle korkuyu barındırmaktadır. İsteğin alıkonulmuş örtük yüzü, nesneleri dönüştüren insanın çalışma etkinliğinde belirim kazanmaktadır. Efendi ve ölüm korkusunu olumsuzlama, isteğin dolayım bulması bir başkası için çalışmada ortaya konulmaktadır. Tanınma isteği, çalışma aracılığıyla ancak zaman içinde gerçekleşecektir. Köle, kendi içinde ölüm korkusuyla sarsılmış varlığı ve bunun bir yansıması olan çalışma aracılığıyla tarih oluştururken, efendinin varlığı donup kalmıştır; efendinin varlığı sadece kendi için varlık, bilinci arı olumsuzlayıcı bir bilinçtir, gerçek anlamda kölenin tersine nesnel dünyayla bir dolayım, özsel bir ilişki içinde değildir. O, bir yandan varlıkla köle aracılığıyla olumsuzlayıcı bir ilişki içindeyken, diğer yandan kendisi ile olumsuzlayıcı değil tam bir özdeşlik içinde bulunmaktadır. Oysa köle, doğayı dönüştürürken, kendini dönüşüme uğratmakta, bu dönüşümde kendinin bilincine ulaşmaktadır.

Efendide eksik olanı köle kendi içinde taşımaktadır; efendi kendi için varlıktır, onun özü saltık ya da dolayımsız olumsuzluktur; efendinin kölede dolayım kazanmış olumsuzlaması, gerçek bir olumsuzlama ya da diyalektik bir olumsuzlama değildir; efendide örtük olan bu özellikleri köle çalışma aracılığıyla kendinde edimsel ya da belirtik olarak yerine getirmektedir.[24] Bir başka deyişle, köle örtük ve kavramsal olarak bulunana edimsellik kazandırmaktadır. Köle, asıl olumsuzlayıcı güçtür. Çünkü Hegel'e göre, tüm tarih kölenin tarihidir. Hegel açısından daha doğru bir belirlemeyle, tüm insanlık tarihi, tanınma uğruna

---

[21] A.g.e.

[22] Bir yandan tam bir tanınmayı karşıtını tümüyle ortadan kaldıran bir olumsuzlamayı erek edinse de, öte yandan diyalektik sürecin varlığı, bu tür bir olumsuzlamanın olanaksızlığına bağlıdır. Diyalektik, varolan karşıtlığı ortadan kaldırırken bir üst aşamaya taşıyan, olan ile olması gereken ya da edimsellik ile ussallık arasında yer alan bir süreçtir. Tanınmanın tümüyle eksiksiz gerçekleşmesi olası değildir. "Tarihin Sonu" olarak saltık bir tanınma ve özdeşlik, evrensel ve ayrımsız ya da türdeş modern Devletin yaratılması düşüncesi, özbilincin gelişimi ve tarihin yöneliminde her zaman varolacak, özbilinç ve Tin'in zaman içinde sınırlı da olsa Gerçeklik kazanmasına ışık tutacak ya da yol açacak bir erektir. Bkz. A.g.e., 484, § 801.

[23] A.g.e., 131, § 95.

[24] A.g.e., 131-32, § 94.

gerçekleşen ölümüne mücadelenin, kölenin efendi karşısında ölüm korkusu duyarak durdurulmuş istek olarak çalışmasının bir ürünüdür. Hegel bunu, kölenin korku aracılığıyla çalışmasını, tüm insansal yaratının ve dolayısıyla bilgeliğin temelinde görmektedir.[25]

İsteğin ölüm korkusundan kaynaklanan bir ödünleme ve bireysel isteğin evrensel adına baskılanması yoluyla gerçekleşen bir çalışmaya olanak sağlaması, onun doğal ya da hayvansal olan istekten ayrı, insansal ve tarihsel bir değer taşıdığı anlamına gelir. Çalışmayı koşullayan istek, hayvansal istekten ayrılmış, doğadan koparılmıştır. Ama bu istek diğer taraftan doğanın başkalığını ortadan kaldırmış, çalışma aracılığıyla doğayı insansal ve yaşanılır kılmıştır. Doğaya bağlı ya da hayvansal olarak nitelendirdiğimiz istek, salt somut bir nesneye yönelik olan istektir. Doğrudan nesnenin fiziksel varlığının ortadan kaldırılmasını, bir beden tarafından soğurulmasını gerekli kılmaktadır. Oysa ölüm ve saltık efendi korkusunu kendi içinde en derinlerde duyan "bununla içten yıkılmış, kendi içinde tepeden tırnağa titremiş, ve içinde sağlam ne varsa sarsılmış"[26] olan insan, nesneleri salt kendi için değil, başkasının kullanımına sunmuş olmakla kendi isteğini baskılamış artık doğanın üzerine çıkıp özgürleşmiştir. İnsan varlığı hem doğaya karşı koymakla hem de kendi doğasını bastırıp ona egemen olmakla özgürleşmiş olur.

İsteği insansal gerçekliğin ve yaşamın özüne yerleştiren Hegel, isteğin insana özgü olan niteliğini, bir nesneye yönelik olmayan, nesnesi *olmayan bir varlık olan* istemede görmektedir. Bu istek herhangi bir nesneye değil, istemenin kendisine yönelmiş bir istektir. İsteğin kendisini istemek, isteğin nesnesinin kendisi olduğu istektir. Dolayısıyla bu istek, kendini nesne edinen, kendi dışında nesnesiz bir istektir. Ayrıca bu istek, kendi dışında somut bir yönelim içermese de, soyut içeriğini diğer isteyen bilinçler aracılığıyla doldurur. Kojève'in de vurgulamış olduğu gibi, insanı hayvansal varlığından koparıp onun üzerine yükselmesini sağlayan, "*Düşünüyorum*"un içeriğinde bulunan gerçek 'Ben'e özbilinç niteliğini kazandıran insansal isteğin bir nesneye karşılık gelmemesi, "bir varlık-*olmayana*" yönelmesi gerekmektedir.[27] İnsana özgü bu istek nesnelerin kendisine değil, diğer istek duyan bilinçlerin kendisine yöneltilmiş bir istektir.

İnsan isteğinin ayırt edici özelliği, bu isteğin başka özbilinçlerin varlığı aracılığıyla gerçekleşmesi, isteğin kendisini ya da istemeyi istemesidir. Bu ise, başkaları tarafından isteneni istemek, kendini onlar tarafından istenmiş yüce ve değerli olan ne varsa ona değer görmek ve aynı zamanda kendinde bu değeri gerçekleştirmektir; bu yolla insan varlığı, isteminde evrensel bir doygunluğa ulaşmaya, dolayısıyla isteminin kendinde bir hak olarak bilinip tanınmasına yönelmiş olmaktadır.[28] Bu nedenle Hegel'de istek, düşünsel bir içerik taşımaktadır. Hegel'de istek çalışmanın yanı sıra ve onun aracılığıyla bilgilenme sürecinin ve bilincin içeriğini belirlemektedir. Bilincin içeriği olarak bilgilenme süreci ise, karşılıklı bilinçler arasında gerçekleşen mücadele ve karşıtlık ilişkisiyle biçimlenmektedir. Bu mücadele ancak çalışmada belli bir ölçüde çözüme ulaşacaktır.

---

[25] A.g.e., 131, § 95.
[26] A.g.e., 131-32, § 94.
[27] Kojève, *Hegel Felsefesine Giriş*, 33-44.
[28] A.g.e., 44.

İstek, saklanmış örtük bir mücadele biçiminde çalışmada insanın dönüştürücü eylemi yoluyla tarihsel olarak sürdürülmektedir. Çalışmanın isteği nesnesinden özgürleştirmiş olmasının yanı sıra, bu istek çalışma biçiminde somut bir içerik kazanmıştır. Fakat çalışmaya gerçekliğini kazandıran bu istek, doğrudan herhangi somut bir nesneye yönelik değildir.

Tüm çalışmanın dolayısıyla tarihin temelinde bulunan istek, somut bir varlığın ya da gereksinimin ötesinde olan insansal bir istektir. O bir yokluğun ya da *kendinde* bir eksikliğin istemidir; bu açıdan yokluk özbilincin kendi yoksunluğu, kendi kendiyle özdeş saltık bir gerçeklik olamamanın yokluğudur. Yokluk, kölenin efendi tarafından tanınmamış olmasından kaynaklanmaktadır. İstek, bilincin bir öz-pekinlik oluşturamama durumudur. Yok olan, onu bir somut olmayan gereksinim yapan, tam bir karşılıklı tanınmanın gerçekleşmemiş olmasıdır. Ama özbilinçteki bu yokluk, olumsuzlayan bir yokluktur; sürekli bir olumsuzluğun olumsuzlanmasıdır. Olumsuzlama, Hegel'de özbilincin özüdür.

Her istek zorunlu olarak bir gereksinimin varlığından kaynaklanır. Bu gereksinim, insanın özüne ilişkin bir gereksinimdir. İsteğin istek olabilmesi ve istek olarak kalabilmesi, bu gereksinimin var olmasına bağlıdır. Bu nedenle istek, tanınma uğruna bir başkasının varlığını yok etmeyi göze alsa da, isteğin sürmesi için bu isteğin bir başkasının isteğine yönelmiş olması gereklidir; ve zorunlu olarak bir başkasının varlığını gereksinir. Bu nedenle insansal istek bir başka isteği ortadan kaldırmaktan çok, bir başka isteğe boyun eğdirmek ya da onun tarafından tanınmış olmak için vardır. İstek olumsuzlama ediminde olumsuzladığı varlığı ve dolayısıyla isteğin kendisini tümüyle ortadan kaldırmaz. Burada Hegelci diyalektik, özbilincin oluşumunda kendini doğrudan göstermektedir. Hegel'de olumsuzlama, karşıtını ve kendini tümüyle ortadan kaldırmak yerine, her ikisini de dönüşüme uğratmaktadır.

Hegel'de özbilinç bir kendi olamamanın ve kendi başkalığının sonucudur. O, bir ayrımda birlik ya da karşıtların birliğidir. Bir olumsuzlama edimi olarak istek, bir başkasının dolayımından geçerek insana özgü özgürleştirici ve tarih oluşturucu bir nitelik kazanır. Özbilinç, kendinde olan eksiliği bir başkasında bulacaktır. Bir başkasının varlığıyla kendinde eksik olanı tamamlayacak, bir başkasının varlığı aracılığıyla kendi varlığını oluşturacak, benlik duygusunu, öz saygınlığını ve aynı zamanda öz-pekinliğini kazanacaktır. Bu açıdan ancak istek, ona kendiliğini geri verecek, insan varlığının gerçekleşmesine olanak sağlayacaktır. Bu istek, özbilincin kendiliğini ya da kendisini kendine veren istektir, istek bir başkasının dolayımında kendini istemektir. Bu nedenle istek, bir başka deyişle, diğer bilinçler aracılığıyla kendini istemektir. Her ne kadar bir başkası tarafından bilinip tanınmayı istese de, bu istek özne oluşturucu, kendi yabancılığını ve başkalığını ortadan kaldırmaya yönelik bir istek olarak, özbilincin *kendine dönük* ya da *kendi üzerine kıvrılmış* olan bir istektir. Onun öteki ile dolayımı salt ötekinin dolayımı değil, özsel yönelimi içinde kendinin dolayımıdır. İstek böylece, bilince, dolayımla birlikte bir kendilik bilinci katmaktadır. Hegel özbilince istek aracılığıyla düşünümsel bir özellik kazandırmaktadır. Ya da bir başka açıdan söylenecek olursa, düşünümün ve özbilincin içeriğine isteği yerleştirmektedir. Çünkü istek, özbilince dolayım ve gerçeklik sağlamaktadır. Her ne kadar istek aracılığıyla gerçekleşmekle birlikte, bu dolayım, bilincin kendi içinde ger-

çekleştirdiği öznel bir dolayım ya da düşünüm değil, bilincin kendi dışına çıkan, evrensel tarihin açılımına karşılık gelen Tin'in kendi içinde gerçekleştirdiği nesnel bir dolayımdır. Hegel bu yaklaşımıyla, bilince ve düşünüme sadece kendinin dışa açılımıyla bir nesnellik sağlamakla yetinmemekte, ayrıca ona evrensel bir boyut ekleyerek evrensel nitelikte nesnel bir içerik de kazandırmış olmaktadır.

Dolayım, isteğin olumsuzlayıcı gücüyle gerçekleşmektedir. İstek eğer bir olumsuzlamaysa, her şeyden önce, insanın kendinde bulunan eksikliğin olumsuzlanmasına yöneliktir.[29] Her istek, kendi varlığının öteki tarafından tanınmasını ve aynı zamanda ötekini kendinin bir öğesi haline getirmeyi ön gerektirir.[30] Ancak bir başkasının isteği dolayımında ya da ancak tanınan bir varlık olarak istek giderilmiş olacaktır. Böylece istek, kendi olamamanın ve insanın kendinde bir eksikliğin kanıtıdır. Kendinde eksiklik, evrensel karşılıklı tam bir tanınma, insanın kendiyle ve bir başka bilinçle karşıtlığının ortadan kalkması ile son bulacaktır. Özbilince, dolayısıyla insan varlığına özsel gerçekliğini kazandıran ve onun kendi varlığının eksikliğini giderecek olan istek, tanınma isteğidir.

Hegel özbilincin oluşumunda istek kavramının yanı sıra ve onunla bağlantılı olarak ölüm olgusunun önemine dikkat çekmektedir. En az yaşama bağlı olmayı belirleyen istek kadar, ölüm ya da ölümden duyulan korku da Hegel'de insan oluşturucu ve özgürleştirici bir işleve karşılık gelmektedir. Hegel'de istek kavramı, ancak ölüm ve korku kavramlarıyla düşünüldüğü zaman anlam kazanır. İsteğe, insansal bir içerik kazandıran, onun ölümle ilişkisi ve bunun oluşturduğu karşıtlık olgusudur. İsteği bu anlamda istek kılan, ölüme ve korkuya rağmen bir istek olması ve olumsuzlayıcı bir özellik taşımasıdır. İstek gibi korku da Hegel'de insana özgü bir içerik taşımakta, özbilincin oluşumunu belirlemektedir. Hegel, "ancak yaşamın tehlikeye atılmasıyla özgürlük kazanılır"[31] demektedir. Bu açıdan yaşama insana özgü bir değer yükleyen ölümün kendisidir. Özbilincin doğanın üstüne çıkabilmek ve doğadan bağımsız bir varlık olabilmesi için, öncelikle insanın kendisinin yaşama ve doğaya bağlı olan varlığını olumsuzlayabilir konumda olması gerekir. Özellikle özbilinç bunu, ölümü hiçe sayarak, insansal istek ve tanınabilme uğruna yapabilmelidir. Bu nedenle, ölüm aracılığıyla

---

[29] Hegel'in istek anlayışı bu açıdan, Lacancı psikanalizmde benzer bir biçimde daha çok cinsel bir içerik kazanmış olarak karşımıza çıkmaktadır. Lacancı anlayışta da, "İnsani Arzu Ötekinin arzusunun arzusudur; insan arzulanmayı arzular". Bkz. Saffet Murat Tura, *Önsöz: 'Olmakta Eksiklik' Lacan'da Kastrasyon Ve Narsizm Fallus'un Anlamı*, çev. Saffet Murat Tura (İstanbul: AFA Yayınları, 1994), 12. Lacancı istek kavramı, bir yoksunluğun ya da eksikliğin göstergesi durumundadır. Bu eksiklik kendini istek ya da arzu olarak ortaya koyar. Başkasının arzusu Lacan'da da, Hegel'de olduğu gibi, Ben'in kendinde olan eksiliğin giderilmesi, olumsuzlanmasıdır. Bu durum, aynı zamanda Sartre'ın felsefesinde de önemli bir temayı oluşturur, "kendi için varlık" kendinde bir eksiliktir, hiçbir zaman tamamlanmamış bir varlıktır, bu *kendi için* varlığın yönelimi "kendinde ve kendi için varlık" olmaktır. Özellikle bir başkasının varlığını bir başkasıyla ilişkiyi Sartre, Hegel'in efendi-köle diyalektiğine öykünerek ve ondan esinlenerek bir çatışkı ilişkisine dayandırır. Bir başkasının bakışının şeyleştirici özelliğini vurgulayan Sartre, bir başkası tarafından bilinip tanınmanın çatışkılı yapısını, dolayısıyla karşılıklı tanınmanın olanaksızlığını betimler. Sartre'da olduğu kadar Lacan'da da kendi varlığının tam olamayışının ya da insanın kendi bütünsel varlığının yoksunluğundan kaynaklanan bir eksiliğin üzerine kurulan istek anlayışı, Hegelci bir içerik taşısa da, aynı zamanda bu istek anlayışı, *Şölen* diyalogunda Platon'un ortaya koymuş olduğu özsever nitelikli aşk anlayışıyla, insan varlığının eksik bir varlık oluşu temasıyla doğrudan ilişkilendirilebilir.

[30] G. R. G. Mure, *The Philosophy of Hegel* (London: Oxford University Press, 1965), 75.

[31] Hegel, *Tinin Görüngübilimi*, 127, § 87.

özgürlüğün kazanıldığını vurgulamış olan Hegel, özbilincin "yaşamın yayınışına batmışlık" olmadığını benzer biçimde vurgulamaktadır.[32] Özbilincin sadece tanınma aracılığıyla gerçekleşebileceğini dile getiren Hegel, tanınma uğruna girişilen efendi-köle mücadelesinde tanınmanın ancak ölümü göze almakla ve kendi ölümüne karşılık başkasının ölümünü amaçlamakla gerçekleşebileceğini öngörmektedir.

Saygınlık ve onanma ya da bir başkası tarafından tanınma adına gerçekleşen bir kavgada ölümü bile isteye göze almak, yalnızca insana özgü bir eylemdir. Hegel'in kendisinin de açıkça belirttiği gibi, "Yaşamını hiç tehlikeye sokmamış birey hiç kuşkusuz *kişi* olarak tanınabilir; ama bağımsız bir özbilinç olarak tanınmışlığın gerçekliğine erişmiş değildir."[33] İstek, ölümü göze alabildiği için insansaldır. İstek, Hegel'de nasıl olumsuzlayıcı ve dönüştürücü bir güce sahip ise, ölüm de aynı oranda bir başkasına ve kendine yönelen olumsuzlayıcı bir özelliğe karşılık gelmektedir. Bu yönüyle ölüm yaşamın ortadan kaldırılmasına yönelse de, özbilinci ve insan varlığının kendini oluşturucu bir içerik taşımaktadır. İsteğin yanı sıra yaşamın kendisine ve bilince dolayım katmaktadır. Yaşamını tehlikeye atarak efendi ile köle arasındaki savaşımda bir başkasının varlığını ortadan kaldırmayı amaçlayan bilinç, ölüme meydan okumakla kendi toplumsal dolayısıyla gerçek varlığını kazanmaktadır.

Doğal yaşamda karşılaşabileceğimiz mücadelede de yaşamın tehlikeye atılması söz konusu olabilir, fakat bu durumda yaşamın tehlikeye atılması, yalnızca hayvanın dirimsel ya da insanın doğal varlığını sürdürebilmesi ve bundan kaynaklanan bir zorunluluğun sonucudur. Bu doğal yaşamda ölümle yüzleşmek, doğal varlığın ya da hayvanın yaşamını sürdürmek uğruna yapmış olduğu içgüdüsel mücadeleden ve saldırganlıktan farklı değildir. Oysa insana özgü istek, dirimsel varlığın kendini koruma içgüdüsünü aşar, yaşamı onaylayan isteğe karşın insan varlığının ölümü göze alması, insansal olduğu kadar toplumsal bir içerik taşır, bu anlamda ölümü göze almak doğal bir yasa ya da zorunluluk değildir. İnsan tinsel bir varlık olarak doğanın bir sonucu olsa da, doğal yasayı, dolayısıyla kendinin doğaya bağlı yanını olumsuzlayabilmelidir. Bir başka deyişle, insan, toplumsal saygınlığını ve benliğini koruyup tam bir doyuma ulaşabilmek için yaşamını tehlikeye atmayı göze alabilmelidir; ve ancak insan, bu yolla kendi öz varlığını ve özbilincini kazanabilir.

Hegel'de bir özbilinç olmak, her şeyden önce ölümle yüzleşebilmeyi gerektirmektedir. Ölüm kavramını Hegel'in felsefesinin düşünsel bütünlüğü içinde açımlayan Kojève'in de belirlediği gibi, "Kendinin bilincinin 'kökeninden' söz etmek, (özce hayati-olmayan bir amaç uğruna) zorunlu olarak hayatı tehlikeye atmaktan söz etmek demektir".[34] Tanınma isteği, doğal bir varlık açısından yaşamın özünü belirleyen bir istek ya da gereksinim değildir. Kojève ölüm olgusunu Hegel felsefesinde insan varoluşuyla doğrudan ilişkili bir biçimde ele almakta, insan ya da özbilincin varlığının özselliğinin ancak ölümle ilişkisinde kavranabileceğini göstermeye çalışmaktadır. Ölüm, insan varlığının ölüm karşısında takınmış olduğu tavırda yaşama anlamını kazandırır. Köle özbilincini

[32] A.g.e.
[33] A.g.e.
[34] Kojève, *Hegel Felsefesine Giriş*, 83.

oluşturma mücadelesinde ölüm karşısında korkmuş, sarsılmış olan varlıktır. Bu sarsılma ve ölüm korkusuyla köle kendinin ve doğanın verilmiş varlığını olumsuzlamaktadır. Bu nedenle, Kojève'in de belirlediği gibi çalışma, Hegel felsefesinde ölüm korkusuyla ilişkili ve onun bir sonucudur. "İnsansal varlık, *ertelenmiş ölüm*"dür.[35] Böylece ölüm ya da ölüm korkusu, tinsel dünyada kendini çalışma olarak gösterir. İnsan doğal ve dolayımsız varlığını olumsuzladığı oranda, kendi tinsel yaşamını kazanır. Kojève, varoluşçu bir esinlenmeyle, insanın ölümünün bilincinde olan varlık olduğunu vurgular.[36] Ölümün ve sonluluğunun bilincinde olan tek varlık insandır. İnsan ölümlü varlıktır ve bunun bilincidir. İnsan olmak doğrudan ölümlü bir varlık olmakla ilişkili değildir; ancak ve ancak insan olmak, bu ölümlü varlık oluşun bilince dönüştürülmesini gerektirmektedir. Bu bilinç aynı zamanda insan varlığının ve özbilincin olanaklılığıdır. Dolayısıyla insan, kendinde olumsuzluk, aynı zamanda olumsuzlayıcı bir eylem olarak vardır. Çalışma olarak eylem, bu olumsuzluğun olumsuzlanmasıdır. İnsan, olumsuzlayıcı eylemini, ölümün bilincinde olmaksızın yerine getiremez. Sonuçta Hegel, korku ya da ölümü, olumsuzlayıcı bir eylem ve bu eylemin özü olarak çalışmanın kökeninde görmektedir.

Özbilincin oluşumunda istek ve ölüm kavramlarının önemini vurguladıktan sonra Hegel'in tamamlanmış dizgesinde öznelliğin ve özbilincin nasıl kazanıldığına kısaca bakacak olursak, Hegel'de özne, özbilincini, bireysellik ve öznelliğini toplumsal ve tarihsel süreç içinde kazanmaktadır. Bilincin kendisi soyut bir bilinç olmadığı gibi, öznenin kendisi de verili soyut bir özne değildir. Bir başka deyişle, özne tarihsel ve toplumsal sürecin dışında aşkın bir Ben olarak bulunmaz. Tam tersine, sürecin kendisinin devinimine kaynaklık ve aracılık etmekte, ama aynı zamanda onun tarafından belirlenmektedir. Bu öznellik, öznenin kendi bilincine ulaşması, soyut özdeşlik dile getiren Ben'in dışsallaşması, belli bir içerik ve belirleme almasıyla olanaklıdır. Bu Ben, önce belli bir devlette, tarih ve toplum içinde yaşayan somut Ben'dir. Öznenin bilinçlenme ve kendinin bilincini kazanması, onun tarih içinde özgürleşmesi sürecini de beraberinde getirecektir. Dünya tarihi, bilincin öz-yabancılaşmasının ve bunun aşılmasının tarihidir. Özne bireyselliğini ve özgürlüğünü evrensel tarih süreci içinde bulur. Bu açıdan, efendi-köle diyalektiğiyle kazanılmış özbilinç, tarihin başlangıcını ussal ve etik yaşamın kaynağını oluşturur. Buraya kadar oluşturulan Hegel'in özbilinç anlayışına yönelik betimleyici anlatımlar, Hegel felsefesinde özbilincin ya da özne anlayışının salt bilgikuramsal içerikte bir kendilik bilinci bağlamında basit bir düşünüm ya da deneyim oluşturmadığını açığa çıkmaktadır. Özbilinç, sadece kendi içine kapalı bir bilince ve bilgiye ilişkin bir sorun değil, insanın bu dünyada somut toplumsal ve tarihsel varlığına ve niteliklerine ilişkin daha kapsamlı bütünlük taşıyan bir sorundur. Özbilincin oluşumu, öznellik ve bireyselliğin olduğu kadar, özgürlüğün kazanılması sürecini de doğurur. Bu süreç içinde, bilicin özbilinç olması, bilincin diyalektik gelişimiyle farklı tarihsel evrelerden geçerek olgunlaşmasıyla gerçekleşir.

---

[35] A.g.e., 136.
[36] A.g.e., 165.

Öznellik ve özgürlük, dolayımsız, bir başka deyişle hiçbir öznellik kazanmamış ya da belirlenim almamış olan bilincin, evrensel dünya tarihi içinde saltık Tin'in kendini açımlamasıyla başlar. Saltık Tin'in oluşturduğu bilim dizgesi tarihte kendi açınımı yoluyla doğrulanmasını bulur. Dünya tarihi, saltık Tin'in kendi kendini bilme süreci, *Evrensel Tin* olarak, kendini çeşitli somut halk ve ulusların Tin'inde özgürleştirme ve gerçekleştirmesinin tarihidir. Dünya tarihi, özbilincin ya da özgürlük bilincinin ilerleme sürecidir. Önce, bireyselliğin ve tam bir ayrımın bulunmadığı *Doğu Dünyası*'nda öznel istençten ve özbilinçten, dolayısıyla özgürlük bilincinden ve büyük ölçüde tarihsellikten yoksun sadece örtük bir biçimde bulunan saltık Tin, *Yunan* ve *Roma Dünyası*'nda gelişir. Daha sonra, *Germen* (ya da *Alman* halklarının) *Dünyası*'nda doruğuna ve belli bir ölçüde tamamlanmışlığına ulaşır. Tin'in tarih içinde gelişiminin yanı sıra, onun içinde ve ona koşut olarak, özbilincin gelişim süreci yer alır. Saltık Tin'in evrensel nitelikteki tarihsel gelişiminin diyalektik süreci, bireyin kendi özgürlüğünü kazanması yolunda yaşamış olduğu bilinçsel süreçlerde de bu sürece koşut ve benzer biçimde gerçekleşir. Bu özgürlüğün evrensel gelişimi, ayrıca bireyin özbilinç olma ve öznelliğini kazanma yolunda yaşamış olduğu bilinçsel bir deneyimdir. Bu deneyim sürecinde, bilincin kendine ve dış dünyaya karşı geliştirmiş olduğu tutum, bir köleci, bireye içkin öznel bir bireysellik ve bu örtük bireyselliğin aşılma süreci biçiminde kendini, önce Stoa, Septisizm ve daha sonra Hıristiyanlıkta belli bir olgunluğa ulaşarak, Mutsuz bilincin biçimleri altında gösterir. Bilinç bu yolla ussal ve tinsel bir yaşama ulaşır. Özbilinç kendi bölünmüş, parçalanmış yapısını, *yabancılaşma* olarak adlandırılabilecek olan bu diyalektik bilinçsel süreçlerden geçerek bütünleştirir ve tamamlar.

Kaynaklar

Butler, Judith. Subjects of Desire: Hegelian Reflections in Twentieth-Century France. New York: Columbia University Press, 1987.
Hegel, G. W. F. System of Ethical Life (1802/3) and Frist Philosophy of Spirit (Part Iii of the System of Speculatif Philosophy 1803/4). Çeviren T. M. Knox H. S. Harris. Derleyen T. M. Knox H. S. Harris. Albany: States University of New York Press, 1979.
———. Tinin Görüngübilimi. Çeviren Aziz Yardımlı. İstanbul: İdea Yayınevi, 1986.
Hegel'i Okumak. Çeviren Tülin Bumin. Derleyen Tülin Bumin. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 1993.
Hyppolite, Jean. Meaning and Method of the Phenomenology: Genesis and Structure of Hegel's Phenomenology of Spirit. Çeviren J. Heckman S. Cherniak. Evanston: Northwestern University Press, 1974.
Kojève, Alexandre. Hegel Felsefesine Giriş. Çeviren Selahattin Hilav. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2000.
Mure, G. R. G. The Philosophy of Hegel. London: Oxford University Press, 1965.
Taylor, Charles. Hegel. Cambridge: Cambridge University Press, 1975.
Tura, Saffet Murat. Önsöz: 'Olmakta Eksiklik' Lacan'da Kastrasyon ve Narsizm Fallus'un Anlamı. Çeviren Saffet Murat Tura. İstanbul: AFA Yayınları, 1994.

Hegel felsefesinde tek geçerli felsefi yöntem: betimleme

Can Karaböcek

GİRİŞ

Hegel'den bahsedildiğinde genellikle onun felsefesinin diyalektik yönteminden de bahsedilir. Hegel'in diyalektiği bir yöntem olarak kullandığı ve tüm felsefesinde bu diyalektik yöntemin izlerinin bulunduğu söylenir. Hegel diyalektiği felsefi bir yöntem olarak mı kullanmıştır sorusunun, Hegel'in düşüncelerine yakından baktığımızda kolaylıkla cevaplandırılamadığını görürüz. Bu, soruya birazda Hegel'e nereden baktığımızla ilgilidir. Eğer ki Hegel'e onun dışından bakarsak felsefi yönteminin diyalektik olduğunu kolaylıkla görürüz. Ancak filozofa, felsefesinin içerisinden bakarsak yönteminin pek de diyalektik olmadığını görürüz. Peki, eğer Hegel'in felsefi yöntemi diyalektik değilse nedir? Şimdi bu soruyu Hegel felsefesinin içerisinden cevaplamaya çalışacağım.

Öncelikle kısaca felsefe tarihinde diyalektik terimine hangi anlamların yüklendiğine bakmak gerekmektedir.

HEGEL ÖNCESİ DİYALEKTİK

Diyalektik kelimesi, Yunanca'da tartışma sanatı anlamına gelen *dialektike tekhne* kelimesinden türetilmiştir.[1] Felsefe tarihinde içerisinde diyalektik terimi faklı anlamlarda kullanılmıştır. Diyalektiğin yukarıda verilen tanımı, daha çok Antik Yunan filozofları tarafından kabul edilen bir tanımdır. Antik Yunan felsefesinde diyalektik, Herakleitos dışındaki filozoflar tarafından, bir tartışma ya da doğruyu araştırmada bir yöntem olarak kullanılmıştır.

Örneğin Sokrates için diyalektik; bir tartışmada, tartıştığı kişinin tanımlarının çelişkisini göstermeye yarayan bir yöntemdir. Sokrates'te diyalektik, bir anlamda soru-cevap yöntemi ile yapılan tartışmadır. "Sokrates'in diyalektiği gerçekliğin yasası değil, herhangi bir şeyi öğretmenin en elverişli aracıdır".[2] Sokrates'in öğrencisi olan Platon'da diyalektiğe, Sokrates'inkine benzer bir gözle bakar ve diyalektiği olumlu bir yöntem olarak kabul eder. Aristoteles ise diyalektiği yararlı bir akıl yürütme biçimi olarak görmüştür. Bir savı karşıtı ile birlikte düşünme, kişiyi kesin sonuçlara götürmese bile, ona bazı faydalar sağlar. Aristoteles için, "[d]iyalektikle elde edilen sonuçlar, bu bakımdan, gerçek bir bilgi değil, kanı niteliği taşıyacaktır".[3] Diyalektik akıl yürütme sonucu kanı elde edildiği için, bu akıl yürütme biçimi Aristoteles için ikincil öneme sahiptir.

Ancak Herakleitos, diyalektiği bir akıl yürütme veya tartışma yöntemi olarak değil, varlığın yasası olarak kavrar. Herakleitos, evrende sürekli karşıtlar arasında bir mücadele olduğunu ve her şeyin de bu karşıtların çatışması sonucu oluştuğunu düşünür. Herakleitos'a göre "Savaş her şeyin babasıdır, bütün şeylerin kralıdır..".[4] Yani karşıtların arasındaki mücadele her şeyin varlık sebebidir. Herakleitos'a göre: "Evren boyuna akan bir *süreçtir*, başı sonu olmayan bir *değişmedir*, hiç durmayan bu değişme içinde kalan, sürüp giden hiçbir şey yoktur".[5] Evrende her şey sürekli değişmektedir ve bu değişimde, karşıtlar arasında bitmeyen bir mücadelenin sonucu olmaktadır. Ancak bu değişim tesadüfî olan bir değişim değildir. Evrende varolan bu değişim, *Logos* denilen bir yasaya uygunluk içerisinde olur. Bu nedenle felsefe tarihinde, diyalektik kavramını, varlık görüşünün temeline alan ilk filozof Herakleitos'dur. Herakleitos, diğer Antik Yunan filozoflarının aksine, diyalektiği bir tartışma sanatı olarak değil; varlığın yasası olarak görmüştür.

Kant'a göre ise diyalektik "...[d]eneyin sınırlarının ötesine giden transendental yargıların yanlışını ya da çelişkilerini gösteren mantık türü anlamına gelir".[6] Kant bu açıdan diyalektik kavramına olumsuz bir anlam yüklemiştir. Kant için diyalektik, "...[y]anlış düşünmenin mantığıdır, yanlış sonuç çıkarmalar öğretisidir".[7] Ancak Kant, diyalektiği tamamen olumsuz olarak görmemiştir. Kant ahlak görüşünde, diyalektiğe olumlu bir gözle bakmış ve aklın içine düştü-

---

[1] Bkz. Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü* (Ankara: Ekin Yayınları, 1996), 148.
[2] Selâhattin Hilâv, *Diyalektik Düşüncenin Tarihi* (İstanbul: Sosyal Yayınları, 1997), 40.
[3] A.g.e., 45.
[4] Heraclitus, *Heraclitus Fragments* (online: http//philoctetes.free.fr//heraclite.pdf).
[5] Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1996), 25.
[6] Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, 149.
[7] Gökberk, *Felsefe Tarihi*, 401.

ğü diyalektiği, "en yararlı yanlış yol" olarak görmüş ve bu diyalektiğin çözümlenmesi ile büyük faydalar sağlanacağım düşünmüştür.[8]

HEGEL'DE DİYALEKTİK

Hegel'in diyalektik anlayışı ise Herakleitos'un diyalektik anlayışıyla bir benzerlik gösterir. Ancak Hegel'in diyalektik anlayışı daha geliştirilmiş, ayrıntılandırılmıştır. Hegel'de, Herakleitos gibi, diyalektiği varlığın içerisine, onun yapısı olarak koyar. Yani Hegel için diyalektik varlığı anlamada, dışarıdan ona uygulanan bir yöntem değil, varlığın yapısının ta kendisidir. Hegel için, "diyalektik yalnızca kavramların bir özelliği değil, aynı zamanda gerçek şeylerin ve sürecin bir özelliğidir".[9]

Hegel'in bu diyalektik anlayışı, Herakleitos dışındaki filozofların diyalektik anlayışından ayrılır. Diyalektiği, sürecin kendisi olarak gören Hegel, onu ontolojisinin temeline oturtmuştur. Hegel, "Nerede hareket varsa, nerede hayat varsa, nerede dünyada etki eden bir şey varsa orda diyalektik iş başındadır".[10] diyerek, diyalektiğin varlığın kendisinde olduğunu ve her alanda iş başında olduğunu belirtir.

Hegel: "Mantıksal olanın formu açısından üç yanı vardır: a) soyut yan, ya da anlayış gücü b) diyalektik yan, ya da olumsuz akıl c) spekülatif yan, ya da olumlu akıl. Bu üç yan mantığın üç bölümünü oluşturmaz, ama bunlar her mantıksal varoluşun aşamaları ya da uğraklarıdırlar..."[11] diyerek diyalektik düşünüşün üçlü yapısını ortaya koyar. Ancak bu üç yan birbirinden ayrı ya da bağımsız değildir. Mantıksal düşünüş de bu üç yan da bir arada bulunurlar. Bu nedenle de düşünce de diyalektik bir yapı gösterir. Varlığın diyalektik yapısından ötürü, düşüncenin de diyalektik bir yapısı vardır.

Diyalektiği bu şekilde ele alan Hegel onu felsefi bir yöntem olarak görmez. Zaten Hegel felsefede dışarıdan uygulanan yöntem düşüncesine de karşıdır".Hegel'in bunu iddia ederken düşündüğü şey, Descartes'ın tümdengelimci modeli ve o zamana kadar geliştirilen modellerin, felsefenin matematik gibi kesin bir bilim olması gerektiği yolundaki eski moda düşüncedir".[12]

BETİMLEYİCİ YÖNTEM

Hegel kendi felsefi yöntemini hem analitik hem de sentetik olarak görür. Varlığı olduğu gibi kabul etmesi ve onun hareketini, gelişimini seyretmesi bakımından analitik; kendisini Kavramın kendisinin hareketi olarak açıkladığı ölçüde de sen-

---

[8] Immanuel Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, çev. Ülker Gökberk İoanna Kuçuradi, Füsun Akatlı (Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 1999), 117-23.
[9] Michael Inwood, *A Hegel Dictionary* (Oxford: Blackwell Publishers, 1995), 82.
[10] G. W. F. Hegel, *Hegel's Encyclopedia* (online: http://www.marxists.org/reference/archieve/hegel/index.htm).
[11] A.g.e., 79.
[12] Robert C. Solomon, *In the Spirit of Hegel: A Study of G. W. F. Hegel's Phenomenology of Spirit* (Oxford: Oxford University Pres, 1983), 268.

tetiktir.[13] Hegel felsefesine incelendiğinde onun diyalektik yapısının yanında bir de betimleyici yapısının olduğunu görürüz. Hegel'in felsefesinde felsefi yöntem diyalektikten ziyade betimleyicidir. Hegel, tarih ve tin felsefesinde, aklın kendisini nasıl açtığını ve nasıl açığa vurduğu yanında, aklın kendisini tanıması ve gerçekleştirmesi süreci boyunca geçirmiş olduğu evreleri de ele almıştır. Akıl, kendisini diyalektik bir süreç içerisinde açımlamakta ve diyalektik bir şekilde ilerlemektedir. Bu nedenle Hegel'e göre aklı işleyen bir felsefe de, zorunlu olarak diyalektik bir süreci ortaya koyacaktır. Ancak, sürece ait olan bu diyalektik yön, sonradan filozof tarafından akla dikte edilen, aklın serüvenini keşfederken uygulanan bir yöntem değildir. Tam aksine; bu diyalektik, Akıl tarafından filozofa dikte edilmiştir. Filozof da aklın anlatıcısı olarak, bu diyalektiğe uymak zorundadır. Bir filozofun görevi, Hegel'e göre; "... [k]ategorileri çıkarsayacağımız yöntemi icad etmek değil, kategorilerin kendini çıkarsama yöntemlerini keşfetmektir".[14] Yani diyalektik yöntemi keşfeden kişi, filozof değildir. Filozof bunu keşfetmeye uzaktır. Diyalektik süreç kendisini ortaya koymuştur ve filozof ancak bunu betimleyebilir. "Hegelci yöntem tamamen diyalektik değildir; ama katıksız olarak seyredici ve betimleyicidir hatta kavramın Husserl'deki anlamıyla fenomenolojiktir".[15]

Diyalektik olmayan Hegel felsefesi, kendi yöntemini betimleyici olarak sunar. Hegel'in kendisi, bir hakikati ortaya çıkartıp, keşfetmiş değildir. Hegel, önünde olgunluğuna ulaşmış ve kendini açığa vurmuş olan hakikati yalnızca betimlemiştir. Hegel, özellikle *Tinin Fenomenolojisi* adlı yapıtında, aklın kendisini tanıma ve açığa vurma süreci boyunca geçirmiş olduğu evreleri, bir seyirci olarak betimlemiştir. Hatta bu nedenle de eserine Tinin fenomenolojisi adını vermiştir. Çünkü; "fenomenoloji, önceden tasarlanmış bir modele uyma olarak değil de, bir fenomen olarak, fiilen göründüğü şekliyle, bilgiye ilişkin bir açıklama üretmeyi amaçlar".[16] Hegel'e göre; "Düşünce, İdenin bu gelişimini ve idenin kendine has aktivitesini subjektif olarak inceler; ama kendi açısından ona herhangi bir eklemede bulunamaz".[17] Öyleyse, ortaya çıkan felsefenin diyalektik özelliği, o felsefenin özüne ait değil; felsefenin betimlemiş olduğu hakikatin yapısına aittir. Bu açıdan bakıldığında, Hegel kendi felsefesinde edilgen bir konumdadır ve yalnızca anlatıcıdır. Yalnızca Hegel'in kendisi değil, her filozof aynı durumdadır. Hegel'e göre filozofun görevi "... [s]adece konu edindiği şeyin gelişimini seyredip, bulduklarını okuyucuya aktarmaktır. Bu yolla Hegel, hatadan kaçınacağına inanıyordu. Konu edilen şeyin kendisi hata yapmazdı; yalnızca filozofun özel durumlarla ilgili olan görüşleri hataya yol açabilirdi, bu yüzden de bu görüşler mümkün olduğunca göz önünde bulundurulmamalıydı".[18]

---

[13] Bkz. G. W. F. Hegel, *Hegel's Logic: Being Part One of the Encyclopedia of the Philosophical Sciences*, çev. William Wallace (Oxford: Clarendon Press, 1975), 294.
[14] W. T. Stace, *Hegel Üzerine*, çev. Murat Belge (İstanbul: V Yayınları, 1986), 147.
[15] Kojeve, *Introduction to the Reading of Hegel: Lectures on the Phenomenology of Spirit*, der. Allan Bloom, çev. James H. Nichols (Cornell University Press, 1980), 171.
[16] David West, *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş: Rousseau, Kant, Hegel'den Foucault ve Derrida'ya*, çev. Ahmet Cevizci (İstanbul: Paradigma Yayınları, 1998), 165.
[17] G. W. F. Hegel, *Hegel's Philosophy of Right*, çev. T. M. Knox (London: Oxford University Press, 1967), 35.
[18] Inwood, *A Hegel Dictionary*, 19.

Öyleyse, neden bu hakikatin anlatıcısı bir başkası değil de, Hegel olmuştur? Hegel, kendinden önceki filozofların, felsefeye getiremediği hangi yeniliği getirmiştir? Tüm bu sorulara da, yine Hegel'in betimleyici felsefesine dayanılarak cevap verilebilmektedir.

Hegel, bir filozof, bir insan olarak diğer filozoflardan daha üstün, daha yaratıcı birisi değildir. Hegel'in felsefesinde, hakikatin kavranabilmiş olması, Hegel'in dehasından kaynaklanmamaktadır. Zaten bu hakikati, Hegel'in kendisi ortaya çıkarmış değildir. "Teorinin gerçek yapıcısı Hegel'in kendisinden çok, uğraşan ve düşünen insan ruhu, kendini bu birey yoluyla dile getiren insanlığın evrensel ruhudur. Bu felsefe, çağların eseridir. (...) Geçmişteki doğruyu tanır, kendi içinde özümler ve ilerler".[19] Hegel, saklı bulunan bir hakikati keşfetmiş değildir. Bu hakikatin, Hegel'den önce ortaya konamaması, Hegel öncesi filozofların yeteneksizliğine ya da kavrama eksikliğine bağlı değildir. Hegel'den önceki filozoflar ve felsefi sistemler bu hakikati ortaya koymayı zaten başaramazlardı. Çünkü hakikati ortaya koyabilmek için, o hakikatin kendisini açığa vurmuş olması gerekmektedir. Oysa hakikat kendisini Hegel döneminde açığa vurmuştur. Ancak bu, Hegel öncesi filozofların ve felsefi sistemlerin eleştirilemeyeceği anlamına gelmez. Hegel bu düşünceyi şu şekilde gerekçelendirmiştir: "Daha başlangıcında olan bilim henüz ne ayrıntıların tamamlanışına ne de biçim eksiksizliğine ulaştığı için, bu bakımdan suçlanabilir. Ama bu hatayı, bilimin özsel doğasına ait sanmak haksızlık olacaktır".[20]

Yani hakikat henüz bütün bir şekilde kendisini açığa vurmadığı için, bilimlerde bu hakikati ortaya çıkartamadıkları için eleştirilebilinirler; ancak bu bilimin kendisinden umut kesmek haline gelmemelidirler.

Hegel'in iddiası, *ide*nin kendisini bilme ve açığa vurma sürecinin, kendisinin içinde yaşamış olduğu dönemde son bulmuş olduğudur. Kendinden önceki dönemlerde, *ide* gelişimini tam olarak tamamlamamış ve kendisini eksik bir biçimde ortaya koymuştur. Öyleyse, önceki felsefelerin, bu tamlığa ve bütünlüğe ulaşmaları da imkânsızdır. "Gerçek bütündür".[21] O halde, bu bütünlüğe ulaşmamış olan felsefeler de, gerçeklikten uzak düşmüşlerdir. Ancak yine de, bu felsefelerin hepsinde gerçekliğin bir parçası bulunmaktadır. Çünkü, bu felsefelerde, kendi zamanlarında açımlanmış olduğu kadarıyla *ide*'yi betimlemektedirler. *İde* her gelişim basamağında, önceki aşamada bulunan hakikati de içerisinde kapsayarak geliştiği için, her aşamada hakikatin bir parçası bulunmaktadır. Henüz bütünlüğünü ortaya tam olarak koymamış olan hakikati anlatan felsefeler de, hakikatin yalnızca bir yönünü görebilmişlerdir.

Hegel'e göre filozof, filozof olarak içinde yaşamış bulunduğu dönemi aşma konusunda yeterli olamayacağı için, çağını betimlemekten ötesine geçemez. "Bireye gelince, herkes kendi zamanının çocuğudur; felsefe de aynı şekilde kendi zamanını düşüncede özetler. Herhangi bir felsefenin çağdaş dünyayı aşa-

[19] Stace, *Hegel Üzerine*, 61.
[20] G. W. F. Hegel, *Phenomenology of Mind*, çev. J. B. Baillie (New York: Harper and Row Publishers, 1967), 77.
[21] A.g.e., 81.

bileceğini hayal etmek, bir kimsenin kendi zamanının üstünden atlayabileceğini, Rodos'u sıçrayıp aşabileceğini sanmak kadar saçmadır".[22]

Filozofların kendi çağlarını aşamamaları ve tüm felsefelerin kendi çağlarının siyasal, kültürel, dinsel durumlarını düşüncede özetlemelerinin nedenini, Hegel şu şekilde açıklamaktadır: Felsefe, bir düşünce etkinliği olarak öndeyide bulunma hakkına sahip değildir. O, ancak varolan durumu kavramsal bir şekilde özetler ve açıklığa kavuşturur. Hakikat felsefenin oluşturacağı ya da keşfedebileceği bir şey değildir. Hakikat, felsefi düşüncenin dışında, *Tinsel* alanda kendi gerçekliğini oluşturur. Felsefe ise, bu Tinsel alana müdahele etme veya onu yönlendirebilme yetisine sahip değildir. Tin, kendi gelişimini yine kendisi belirler. Felsefe ise ancak bu gelişimi, oluşumu anlatabilir. Bunun ötesinde, daha ileri bir aşamayı öngörmek, sonraki aşamayı yönlendirebilmek felsefenin işi değildir. Hegel bunu açıkça şöyle söyler: "Dünyanın nasıl olması gerektiğine dair talimatlar sunmanın üzerine bir söz daha. Felsefe, her durumda, talimat vermek için sahneye geç çıkar. Dünyanın düşüncesi olarak felsefe, gerçekliğin şekillenme süreci tamamlandığı ve olgunlaştığı vakit ortaya çıkar".[23] Hakikat de ancak tanınmaya, kavranmaya olanaklı olduğu zaman, felsefe tarafından kavranabilir. "Şundan emin olmalıyız ki; Hakikatin doğası kendisini tanınmaya, ancak zamanı geldiğinde açar ve yalnızca zamanı geldiğinde ortaya çıkar ve dolayısıyla hiçbir zaman erken ortaya çıkmaz ve de hiçbir zaman karşısında onu kavrayabilecek olgunluğa ulaşmamış bir halk bulmaz".[24]

Dolayısıyla her felsefi sistem zorunlu olarak betimleyicidir. Çünkü: "İlk olarak felsefe adına yaraşmak isteyen her felsefe, İde'yi içerik olarak kapsar; ve ikinci olarak, bütün sistemler İde'nin evrimindeki tikel bir etkiyi ya da tikel bir aşamayı betimler".[25]

Eğer Dünya, aklın kendini açtığı bir alan ise, aklın mührü dünyaya vurulmuş olacaktır. Dünyada gerçekleşen her olay, aklın o andaki görünümünün bir yansısı olacaktır. Tin alanında üretilen her şey de, aklın o andaki aşamasına uygunluk içerisinde olacak ve bu durumu betimleyecektir. Aklın, henüz kendisini somut olarak gerçekleştirip, bütünlüğüne ulaşamadığı çağlarda ortaya konan felsefi sistemler de, aklın bu tamamlanmamışlığını, eksikliğini kendilerinde taşıyacaklardır. Hegel öncesi felsefi sistemler, akıl kendi bütünlüğüne ulaşmamış olduğu için, bütünlüğü betimlemekte yetersiz kalacaklardır. Akıl, bu aşamaların her birinde bir üst aşamaya geçtiği için, felsefi sistemler de, kendilerinde hakikatin bir parçasını taşıyacaklar ve hakikatin bir yanını ortaya koymuş olacaklardır. Bütün felsefi sistemler, aklın kendi zamanlarında ki belirlenimini betimledikleri için, aralarında derin farklılıklar varmış gibi görünür. Oysa tüm felsefi sistemlerin yaptığı şey aynıdır: Aklı betimlemek. Bu yüzden: "Felsefe tarihi içerisinde ortaya çıkan farklı sistemler bir bütün ile uzlaşmaz değildirler. Şunu söyleyebiliriz ki; olgunluğun farklı derecelerinde bulunan veya tikel bir ilkeyi kendisine temel alan sistemler vardır. Ancak bunlar, tek ve aynı olan evrensel düşüncenin

[22] Hegel, *Hegel's Philosophy of Right*, 11.
[23] A.g.e., 12.
[24] Hegel, *Phenomenology of Mind*, 129.
[25] Hegel, *Hegel's Logic*, 126.

dallarıdırlar".[26] Tüm felsefi sistemler aynı felsefi taban üzerinden ilerlerler. Bunların görünümündeki çeşitlilik ise *aklın* değişik aşamalarını sistemlerinde betimlemiş olmalarından ileri gelir.

Aklın, diyalektik bir ilerleme içerisinde olduğunu söyleyen Hegel, felsefi sistemlerin de gelişim içerisinde olduğunu savunmuştur. Aklın kendisini somutlaştırmada attığı her adımda, felsefi sistemlerde daha somut, daha bütünlüklü bir hale gelmişlerdir. Felsefi sistemler arasındaki karşıtlık ve birbirlerini çürütme çabaları da, aklın bu diyalektik hareketini betimliyor olmalarına bağlıdır. Akıl, her aşamada tez - antitez – sentez üçlemesi biçiminde ilerlediği için, her felsefi sistem bir sonraki felsefi sistem tarafından çürütülmeye çalışılmış ve daha sonra ortaya çıkan felsefi sistemde daha önceki karşıt felsefi sistemlerin içerisinde bulunan hakikati kapsayarak, bu iki karşıt felsefi sistemi de aşmıştır. Bu diyalektik ilerleme de, aklın kendi gelişimini tamamladığı çağa kadar devam etmiştir. Varılan son aşamayı betimleyen felsefe ise, daha önceki tüm felsefi sistemleri kendi içerisinde kapsamış ve onları aşmış olarak hakikati açığa vurmuştur. Hegel bunu açıkça şöyle ifade etmiştir: "Mantıksal İde'nin kendisi, soyuttan somuta doğru bir gelişim içerisinde görünür, bu yüzden felsefe tarihinde en erken sistemler en soyut ve dolayısıyla en yoksul sistemlerdir. Önceki felsefi sistem ile sonraki felsefi sistem arasında ki ilişki, mantıksal İde'nin aynı aşamalarındaki ilişkiye benzer: başka bir deyişle, önceki olan sonraki olanın icerisinde korunmuştur; ancak daha geliştirilmiş ve zenginleştirilmiş bir halde".[27]

Hegel'in felsefeye, yalnızca içinde bulunulan çağı betimleme görevini ve yeteneğini vermesinin kendi felsefesinde tutarlı olarak savunulduğunu görmekteyiz. Hegel, kendi felsefesinde herhangi bir öndeyide bulunmamış ve geleceğe ait hiçbir düşünce öne sürmemiştir. Aynı zamanda, tarihin kendi zamanında son bulduğunu ve bundan sonra hiçbir aşamanın kaydedilmeyeceğini söyleyen Hegel, öndeyide bulunmayı da imkânsız kılmıştır.

HEGEL VE MARX'TA BETİMLEME

Hegel'in felsefeye biçtiği betimleyicilik görevini bir başka şekilde ele alan kişi ise, Hegel'in ardılı olan ve Hegel felsefesini birçok noktada geliştirmiş olan Karl Marx'dır. Marx kendi görüşlerini oluştururken Hegel'in görüşlerinden oldukça yararlanmıştır. Ancak Marx, diyalektiği idealist bir içerikle değil materyalist bir içerikle kullanmıştır. Marx ve Hegel karşılaştırıldıklarında birçok ortak noktanın var olduğu görülecektir. Ama ben şimdilik Marx ve Hegel'i betimleyicilik konusunda karşılaştırmak istiyorum.

Marx, en önemli yapıtı olan Kapital'in önsözünde okuyucusuna Horace-'den şöyle bir alıntıyla seslenir: "Bu hikâyede senin sözün ediliyor"[28] Marx'ın felsefesinde de elbette betimleyici bir yön vardır. Ancak bu betimleme Hegel'in betimlemesinden epeyce farklıdır. Marx'a göre tarihte olup biten olayların itici

[26] A.g.e., 19.
[27] A.g.e., 125.
[28] Karl Marx, *Kapital*, çev. Alaattin Bilgi, cilt I (Ankara: Sol Yayınları, 1975), 15.

gücü "... [ü]retici güçler ile karşılıklı ilişki tarzı arasındaki çelişkidedir".[29] Marx, Hegel'den en başta betimlediği sürecin içeriği bakımından ayrılır. Hegel'de betimlenen Tin'in kendi hakikatine varması süreci iken, Marx betimlenen sürecin tamamen insan pratiklerinin sonucu olduğunu düşünür. Marx kendi tarih anlayışında "... [p]ratiği fikirlere göre açıklamaz, fikirlerin oluşumunu maddi pratiğe göre açıklar".[30] Dolayısıyla Marx'm betimlediği sürecin farklılığı onun yöntemini de giderek Hegel'inkinden ayırır. Hegel, seyre daldığı tarihsel süreç karşısında tamamen pasif durumdayken, Marx bunun aksini düşünür ve bu tutumu eleştirir. Marx'a göre "Filozoflar dünyayı yalnızca değişik biçimlerde yorumladılar, oysa sorun onu değiştirmektir".[31] Marx varolan sürece müdahil olabilmek amacıyla varolan sürecin şimdiye kadar ki anını betimler. Çünkü süreci doğru biçimde anlayabilmek ona müdahale edebilmek için zorunludur. Marx, bunun için diyalektik yöntemi kendisine esas alır. Ancak bu diyalektik Hegel'in diyalektik anlayışına benzemekle beraber, temel kalkış noktasında ondan ayrılır. Marx'a göre "Hegel'de diyalektik baş aşağı duruyor. Mistik kabuk içerisindeki aklauygun özü bulmak istiyorsanız, onun yeniden ayakları üzerine oturtulması gerekir".[32]

Marx'ın bahsettiği mistik kabuk yalnızca Hegel'deki idealizm değil aynı zamanda diyalektiğin yanlış kullanımıdır da. Hegel'in taih felsefesinde diyalektiğin basitliği kolayca fark edilebilir. Tarih felsefesinde başat bir çelişki vardır. Ve bu çelişki tüm toplumsal yapı ve kurumların özünü de kapsayan basit ve pasif bir çelişkidir. Yani bu başat olan çelişki, toplumsal yapılar ve kurumlar içerisinde kendi varlığını değiştirmeden durur. Buna Hegelci terminolojiyle Halk Tini diyebiliriz. Örneğin tüm Roma dünyasını, onun siyasi, kültürel ve dini yapılarını belirleyen ilke soyut hukuksal şahsiyetin zaman içerisinde ortaya çıkması ve daha sonra yok olmasıdır. Böylece tüm yapılar bir tek ilkenin basitliğine indirgenebilir ve böylece de tüm dünya basit bir tinsel içsel ilkenin kendisini dışa vurması olarak görülebilir. Sonuçta da Hegel bu basit tinsel ilkenin kendisini tamamen dışsallaştırdığı noktada tarihi sona erdirmekten ve sona ermiş bu tarihi tamamen nesnel olarak betimlediğini söylemekten çekinmez.

Marx ise diyalektiğinde basit bir çelişki ilkesini kullanmaz. Marx'ın bahsettiği üretici güçler ile üretim biçimi veya emek ile sermaye arasındaki çelişki, süreç içerisinde tüm toplumsal yapılarla ilişkiye girer ve kendisini de dönüştürür. Gerek tarihsel koşullar gerekse kültürel yapılar bu çelişkiyi kendi durumlarına uygun olarak özgülleştirirler. Bu nedenle de bu çelişki her yerde ve her zaman aynı biçimde tezahür etmez. Marx'ın düşüncesinde çelişki; "... [i]çinde işlediği tüm toplumsal bedenin yapısının ayrılmaz parçasıdır, onun biçimsel varoluş koşullarının ve hatta yönettiği merciler'in ayrılmaz parçasıdır, dolayısıyla, kendiside, özünden, onlardan etkilenir, tek ve aynı hareket içinde hem belirleyici hem belirlenendir ve harekete geçirdiği oluşumun çeşitli düzeylerinde ve

---

[29] Friedrich Engels Karl Marx, *Alman İdeolojisi*, çev. Sevim Belli (Ankara: Sol Yayınları, 1992), 96.
[30] A.g.e., 68.
[31] A.g.e., 28.
[32] Marx, *Kapital*, 26.

çeşitli mercilerinden belirlenir".[33] Marx'da ki çelişki bu nedenle Hegelci çelişki gibi basit değil, aksine hem belirleyen hem de belirlenen bir çelişkidir. Dolayısıyla bu çelişkinin iç ilkesinin kendisini dışsallaştırması gibi bir şey söz konusu olamayacağından Marx'da Hegel'deki gibi tarihin son bulduğu bir noktadan söz edemeyiz. Marx ile Hegel'in betimleyiciliğinin farklarından birisi de budur. Hegel sondan bakarak bu sona ulaşan süreci betimlerken, Marx ise henüz tamamlanmamış ve tamamlanacağı açıkça belirtilmemiş bir sürecin içerisinden betimlemesini yapar. Hegel tarihte bir erek görür ve bu ereğe kendi çağında ulaşıldığını söyler. Oysa Marx için komünist aşama bir ulaşılması gerekilen bir son değildir. "Komünizm yakın geleceğin zorunlu biçimi ve erkesel ilkesidir, ama komünizm olarak komünizm, insanal gelişmenin ereği-insanal toplumun biçimi- değildir".[34] Bu nedenle Marx tarihe bir erek biçmez, onun için komünist toplum ulaşılması gereken bir erek değildir. Böyle bir erek görülmediği için Marx'ın betimlediği süreç dinamik ve devam eden bir süreçtir.

SONUÇ

Yukarıda da açıklandığı gibi Hegel ve Marx'da betimleyicilik ortak bir yön olarak görülsede bu betimlemenin yapılış biçimi ve ilkeleri birbirinden oldukça farklıdır. Marx'daki çelişkinin üstbelirlenime sahip olması hegelci çelişkinin basitliğinden oldukça farklıdır ve dolaysıyla bu çelişkiye bağlı olan betimlemenin biçimi de oldukça farklıdır.

Bir diğer farklılık ise Tarihin sonu konusundaki görüşleridir. Hegel'de açık bir şekilde tarihin son bulduğu ve hakikatin kendisini somut bir şekilde açığa vurduğu görüşü vurgulanmaktayken; Marx'da bu şekilde açıklıkla belirtilmiş bir son tarihe biçilmemiştir. Marx komünist aşamayı bile bir son olarak görmez. Dolayısıyla Hegel, hakikate sahip olan peygambervari bir betimleme yapmaktadır. Oysa Marx'ın yaptığı betimleme toplumsal süreçlere vurgu yapan ve toplumsal gelişimin yasalarını ortaya koymaya çalışan ve geleceğe dönük çıkarsamaları olan bir betimlemedir.

Hegel'in tek geçerli felsefi yöntemin betimleyicilik olduğu ve bu nedenle geleceğe dair projeksiyonlar üretmenin geçersiz olduğu görüşünün farklı noktalarda yansımaları olmuştur. Hegel'in bu görüşünü eleştiren Louis Althusser şunları söyler: "Geleceği bilmenin söz konusu olmaması herhangi bir siyaset biliminin varolmasını, mevcut görüngülerin gelecekteki sonuçlarıyla ilgili herhangi bir bilmenin varolmasını da engeller. O nedenle, Hegelci bir siyaset, kesin konuşulursa, asla olanaklı değildir ve aslında, Hegelci bir siyasetçi de hiç olmamıştır".[35] Hegel felsefeye öndeyide bulunmayı yasaklayarak ve geleceği bilmenin söz konusu olmadığını söyleyerek, felsefenin siyasi alanda projeler ve yeni kuramlar üretmesini de engellemiştir.

Ancak felsefede yöntem düşüncesinin dışlanması ve yalnızca betimleme görevinin felsefeye yüklenmesi bazı sıkıntıları da beraberinde getirmektedir. Burada ölçüt sorunu ortaya çıkmaktadır. Her felsefi düşünüş betimleyici ise aynı

[33] Louis Althusser, *Marx İçin*, çev. Işık Ergüden (İstanbul: İthaki Yayınları, 2002), 124.
[34] Karl Marx, *1844 Elyazmaları*, çev. Kenan Somer (İstanbul: Sol Yayınları, 1993), 184.
[35] Louis Althusser, *Kapitali Okumak*, çev. Celal A. Kanat (İstanbul: Belge Yayınları, 1995), 135.

dönemlerde ortaya çıkan farklı felsefelerden hangisi varlığın oluşunu daha doğru olarak betimlemiştir? Bir diğer sorunda yöntemin felsefenin kendisine değil de varlığa ait olduğunu söylemekle felsefi düşünce yöntemden ayrılmaz. Yalnızca kendi yöntemini varlığa atfederek yönteminin bir haklılık kazandığını düşünebilir. Bunun yanında, betimleyici olduğunu iddia eden felsefi görüşün, varlığın gelişimini doğru olarak betimlediğinden de emin olamayız. Bu nedenle de böylesi bir iddia da bulunan felsefi görüşler kendi üzerine kapalı olan felsefi sistemlerde görülebilir.

Hegel'in felsefeye yüklediği betimleyicilik görevi, Hegel'in tarih felsefesinde açıkladığı Halk Tini (*Volksgeist*) ve Çağ Tini (*Zeitgeist*) kavramları ile beraber düşünüldüğünde bize, felsefeyi kültürel bir ürün olarak yorumlama imkânını sunmaktadır. Bu kavramlar sayesinde, felsefi sistemler soyut olmaktan çıkıp, belirli tarihsel ve kültürel dönemlerin birer ürünü olarak kavranabilmektedirler. Betimleyicilik özelliğinden yola çıkılarak, felsefi sistemlerin, problemlere yaklaşımında kendi dönemlerinin belirleyiciliği görülebilmektedir. Zira Hegel felsefesinde de, o dönemin kültürel ve politik olaylarının etkisi görülmektedir. Özellikle devlet ve tarih felsefesinde dönemin Almanya'sının bulunduğu politik konum hayli belirleyici olmuştur.

Görüldüğü üzere, Hegel'in kendi felsefesini oluştururken kullandığını belirttiği bir yöntem yoktur. Hegel diyalektiği gerçekliği elde etmenin bir aracı olarak değil gerçekliğin kendi yasası olarak görür. Bu nedenle de kendi felsefi yöntemi olarak betimleyici bir yöntemi ortaya koyar. Ancak Hegel felsefesinin dışına çıkıp da ona eleştirel bir gözle bakıldığı anda, onun felsefi yönteminin diyalektik olduğuna karar verilebilir. Bu da zaten Hegel sonrası, Hegel eleştirmenleri tarafından yapılacaktır. Eğer ki insanın kültürel dünyasını ve gerçekliği belirleyen şeyin Tin olduğu varsayımını terk edersek Hegel'in diyalektik yöntemi kolaylıkla açığa çıkar. Tinin başatlığından vazgeçtiğimiz anda Hegel felsefesindeki basit çelişki ilkesi kendisini hemen göstermektedir. Hegelci diyalektikte tek başına belirleyici bir çelişki görülmez. Her çelişki diğer çelişkilerle aynı ölçüde eşittir. Bu nedenle de Hegel'de asıl olan diyalektik çelişki değil, tinin her zaman ve her yerde gerçek belirleyici olan olmasıdır. Bu da tüm diyalektiğin, tinin kendisine indirgenmesidir. "... [b]u indirgemenin kendisi, tarihsel bir dünyanın somut yaşamını oluşturan tüm öğelerin (ekonomik, toplumsal, politik, hukuksal kurumlar, adetler, ahlak, sanat, din, felsefe, hatta tarihsel olaylar'a varana kadar: Savaşlar, muharebeler, yenilgiler, vs...) bir iç birlik ilkesine indirgenmesi, mutlak bir koşul'la mümkündür ancak: Bir halkın tüm somut yaşamını, bu dünyanın kendi bilincinin en soyut biçiminden-dini ya da felsefi bilinci, yani kendi ideolojisi- kesin olarak başka bir şey olmayan, tinsel bir içsel ilke'nin dışsallaşması-yabancılaşması olarak kabul etme koşulu".[36] İşte bu indirgeme nedeniyle Hegel felsefesinde diyalektik ikincil konumdadır. Birincil konumda olan tinin kendini açması ve bu sürecinde filozof tarafından betimlenmesidir. Dolayısıyla Hegelci felsefenin gerçek yöntemi diyalektik değil, idealist bir betimlemedir.

[36] Althusser, *Marx İçin*, 127.

Kaynaklar

Althusser, Louis. *Kapitali Okumak*. Çeviren Celal A. Kanat. İstanbul: Belge Yayınları, 1995.
———. *Marx İçin*. Çeviren Işık Ergüden. İstanbul: İthaki Yayınları, 2002.
Cevizci, Ahmet. *Felsefe Sözlüğü*. Ankara: Ekin Yayınları, 1996.
Gökberk, Macit. *Felsefe Tarihi*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1996.
Hegel, G. W. F. *Hegel's Encyclopedia*: online: http://www.marxists.org/reference/archieve/hegel/index.htm.
———. *Hegel's Logic: Being Part One of the Encyclopedia of the Philosophical Sciences*. Çeviren William Wallace. Oxford: Clarendon Press, 1975.
———. *Hegel's Philosophy of Right*. Çeviren T. M. Knox. London: Oxford University Press, 1967.
———. *Phenomenology of Mind*. Çeviren J. B. Baillie. New York: Harper and Row Publishers, 1967.
Heraclitus. *Heraclitus Fragments*: online: http//philoctetes.free.fr//heraclite.pdf.
Hilâv, Selâhattin. *Diyalektik Düşüncenin Tarihi*. İstanbul: Sosyal Yayınları, 1997.
Inwood, Michael. *A Hegel Dictionary*. Oxford: Blackwell Publishers, 1995.
Kant, Immanuel. *Pratik Aklın Eleştirisi*. Çeviren Ülker Gökberk İoanna Kuçuradi, Füsun Akatlı. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 1999.
Karl Marx, Friedrich Engels. *Alman İdeolojisi*. Çeviren Sevim Belli. Ankara: Sol Yayınları, 1992.
Kojeve. *Introduction to the Reading of Hegel: Lectures on the Phenomenology of Spirit*. Çeviren James H. Nichols. Derleyen Allan Bloom: Cornell University Press, 1980.
Marx, Karl. *1844 Elyazmaları*. Çeviren Kenan Somer. İstanbul: Sol Yayınları, 1993.
———. *Kapital*. Çeviren Alaattin Bilgi. Cilt I. Ankara: Sol Yayınları, 1975.
Solomon, Robert C. *In the Spirit of Hegel: A Study of G. W. F. Hegel's Phenomenology of Spirit*. Oxford: Oxford University Pres, 1983.
Stace, W. T. *Hegel Üzerine*. Çeviren Murat Belge. İstanbul: V Yayınları, 1986.
West, David. *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş: Rousseau, Kant, Hegel'den Foucault ve Derrida'ya*. Çeviren Ahmet Cevizci. İstanbul: Paradigma Yayınları, 1998.

Ekolojik sosyalizme doğru[1]

Victor Wallis

GİRİŞ

A.B.D.'nin siyasi kurumunun sera emisyonunu azaltma gereksinimi karşısında grotesk dansı zamanımızın ölümcül bir ironisine işaret eder. Tam da küresel bir ölçekte, uzun-dönemli insani kurtuluşun koşulu geniş kapsamlı demokratik planlama olduğu anda, bu planlamanın şirket toplantı salonu dışında herhangi bir merkezde toplanabileceği önerisinin kendisi bile -karşılıklı nüktelerle- "tarihin çöp tenekesi"ne atılmıştır.

Ekolojik sosyalizm fikri bu ciddiyetsizlikle kafa kafaya çarpışır. O, bugün iş dünyasında bile, gittikçe daha da tanınan belaya, kapitalizmin Marx'ın zamanından beri hiç azalmayan aksine yoğunlaşan çelişkisine doğrudan yanıt verir.[2]

Bu güçlüğü aşan olası yollar arasından yalnızca ekolojik sosyalizm kapsamlı bir yaklaşım sunar. Bu ön tartışmada, ilk olarak ekolojik sosyalizmi tanım-

---

[1] *Capitalism, Nature, Socialism* 12, no. 1 (2001). Bu makalenin kısaltılmış hali James O'Connor'la bir değiş tokuşun akabinde daha önceden *CNS*'de çıktı. Savlarımı netleştirmemde bana yardım eden bir çok dostum ve meslektaşım arasında özellikle Daniel Faber, Joel Kovel, ve James O'Connor'a teşekkür ederim.

[2] Kapitalist çelişkilerin yoğunlaşması üzerine bkz. Ellen Meiksins Wood, "Back to Marx," *Monthly Review* 49, no. 2 (1997). İş dünyasının bu fenomenin tanıması üzerine bkz.: John Cassidy, "The Return of Karl Marx," *New Yorker* 20, no. 27 (1997): 248.

lamak; ikinci olarak ekolojik sosyalist bir toplumun dış hatlarını çizmek; ve son olarak da geçişe ilişkin bazı güç sorunlar üzerinde düşünmek amacındayım.

TEMEL İLKELER

Ekolojik sosyalizm nedir? Ekolojik ve sosyalist düşüncenin yola koyulacağı kendi hedefleri nelerdir?

İnsanların "ekolojik" hedefi doğanın geri kalanıyla bir biçimde dengeli bir hayat sürmektir. "Denge"yi, mutlak ya da ebedi bir anlamda değil daha ziyade toksinleri ve sera emisyonlarını asgaride tutarken azami yaşam-çeşitliliğini devam ettirmek anlamında anlıyorum.[3] Böyle bir denge hem kendi uğruna hem de insan türünün bekasının bir koşulu olarak arzulanabilir görülebilir. İki mantık arasında zorunlu bir uyumsuzluk yoktur. Doğal denge hedefiyle çatışan şey o şekilde insan ihtiyaçları değil sermayenin istekleri ya da baskılarıyla birleşerek gelişmiş olan insan ihtiyaçlarının belirli bir yapılanmasıdır sadece. Doğan "ihtiyaç"lar -özel birikim, muazzam askeri araçlar, özel mekanize taşıma ve çeşitli bağımlılık yapıcı uğraşlar gibi şeyler- safi türevseldir. Bireysel insan varlığı açısından onlar ne araçsal ne de uyarlanabilirdir; kişisel ergi sağlamazlar. Onlar şeylerin daha büyük şeması içinde açıkça patolojiktir. Sağlık, yaratıcılık ve topluma ilişkin temel insan ihtiyaçları ise aksine, doğal denge tarafından tehdit edilmek bir yana, ancak onunla gelişebilir.

Sosyalist hedef sınıf ayrımlarından bağımsız bir toplum yaratmaktır. Doğal denge fikri gibi bu görüş de hem kendi uğruna hem de onu görüşmeye başlayacak bir toplum -ve onu elde etme savaşı- gibi diğer birçok olasılıklar uğruna izlenebilir. Ve yine, içsel iyi ve dolaylı yararlar arasında kesin bir ayrım yoktur; ikisi bağlantılıdır ama mekanik olarak değil diyalektik olarak. Bundan dolayı bu alanlardaki her sorun zorunlu olarak sınıf terimleriyle açığa çıkmaz ama rasyonel çözüm dahilinde tüm çabalar nihai olarak sınıf-temelli engellerle karşı karşıya kalır.[4] Her halükarda değişmeyen tema sosyal adaletsizlikler, toplumsal ölçekte verimsizlikler, sorumluluk eksikliği ve kapitalist tarzda üretimin doğurduğu ya da yoğunlaştırdığı maddi ve manevi zorlukların üstesinden gelme gereğidir.

Ekolojik sosyalizm, bir hareket ya da sosyal bir düzen haline gelmeden önce bu iki gaye dizisi arasında ikna edici bir sentez teşkil etmelidir. Böyle bir sentezin soyut olanağı ne olursa olsun onun pratik olarak başa geçmesi, birbirlerine karşı ilk yönelimlerinin diğer iki görüşten -şimdilik kendileri, ayrı olarak görülen görüşlerden- farklı olduğu (bireyler ve gruplar) arasındaki diyaloga dayanır.

---

[3] "Denge"ye dair tarih-dışı fikirlerin bir eleştirisi için bkz. Daniel L. Botkin, *Discordant Harmonies: A New Ecology for the Twenty-First Century* (New York: Oxford University Press, 1990), ch. 2. Yaşam çeşitliliğine dair tarihsel malumat taşıyan tartışma için bkz. Richard Levins Yrjö Haila, *Humanity and Nature: Ecology, Science and Society* (London: Pluto Press, 1992).

[4] Victor Wallis, "Marxism and the U.S. Left: Thoughts for the 1990's," *Monthly Review* 43, no. 2 (1991): 9.

Ekoloji/sosyalizm diyalogu birçok biçim alır. Her halükarda sonuç 'Diğeri tarafından sunulan görüşe her bir taraf ne ekler?'sorusunu aşamalı olarak açıklayan bir yanıttır.

KIZILA YEŞİL KATMAK

İlk olarak ekolojik görüşün sosyalizme ne katacağına bakalım. 1917'den beri sosyalist hareket, iyi de olsa kötü de olsa, sosyalizmi ulusal bir ölçekte kalıcı bir biçimde uygulamak için ilan edilmiş girişimlerin ilk dizisiyle ilişkide bulunmuştu. Hasıl olan rejimlerin gerçek sosyalist kimliklerine ilişkin görüş ne olursa olsun, bugün geniş ölçüde sona ermiş olsa da şu yaygın "ilk-çağ" deneyimiyle ilişkiye sokulmadan, sosyalizmin günümüze dair görüşü yararlı bir biçimde ileri götürülemez.[5]

Ekolojik eleştiri şu ilk-çağ rejimlerinin ekolojik normları reddettiği sayısız ve çoğunlukla sert yollara dikkat çekmekle başlar. Çernobil, Baykal Gölü, Aral Denizi isimleri, her yeri kaplayan kömür tozu nedeniyle yüz maskeleriyle dolaşan Çinli kent sakinleri görüntüleri gibi çevre felaketiyle anlamdaş hale gelmiştir.

Bu gibi gözlemlerin sosyalizmle ilişkili olduğu doğru tavır kuşkusuz bir tartışma konusu olmuştur. Kendimizi yapıcı argümanlarla, aradığımız nihai sentezi *a priori* çiğnemeyenlerle sınırlandırmakla bir çok önemli "ekolojik" katkı doğmuştur. Bunlar genellikle Marxist düşüncenin üretimci kollarını eleştiren, özgür, özyeterli, ve öz-düzenli topluma dair uzun-dönemli bir görüşü yeniden onaylayan satırlarla olmuştur. [6]

Ekolojik eleştiri böylece Marksizmin kendinden çok daha geniş ölçüde radikal bir gelenekle ortak zemin bulur. Bu, temel olarak anarşistleri akla getiren ama yine de Marx'ın nihai devletsiz bir toplum görüşüyle, üretimin düzenlenmesi (ve diğer konuların) sınıfı bir bastırma aracına (devlete) değil aksine özgürce birleşmiş işçiler/vatandaşlar topluluğuna verildiği bir toplumla bağdaşan merkezisizleştirilmiş toplumlar görüşünü içerir. Ekolojik/anarşist eleştirinin diğer yönleri Marx ve Engels tarafından daha doğrudan bir biçimde telaffuz edilmiştir. Bunlar şunları içerir: 1) Marx'ın, örtük olarak hiyerarşiye karşı çıktığı ve emeğin demokratik öz-düzenlenmesi için destek verdiği, zihinsel ve bedensel iş ayrımı çözümlemesi; 2) sermayenin kent ve ülke üzerinde yıkıcı etkisinin ekolojik boyutlarının farkındalığı; ve 3) Marx'ın Paris Komünü hakkında dile getirdiği, işçilerin kendi adlarına etkili bir biçimde eylemde bulunma yetilerine saygı bakımından önemli bir gelenek. [7]

---

[5] Bu bölüme siyasi temel için bkz. Victor Wallis, "Marxism in the Age of Gorbachev," *Socialism and Democracy*, no. 11 (1990): 48.

[6] Bkz. Kate Soper, "Greening Prometheus: Marxism and Ecology," in *The Greening of Marxism*, ed. Ted Benton (New York: Guilford Press, 1996). Soper, üretimciliğin Marx'ın mirasının sadece bir bileşeni olduğunu açık kılar. Daha yakın zamanlarda Foster doğaya üretimci yaklaşımın gerçekte Marx'ın bir çarpıtması olduğunu göstererek bu noktanın altını bir kat daha çizmiştir. John Bellamy Foster, *Marx's Ecology* (New York: Monthly Review Press, 2000).

[7] Anti-hiyerarşik tema için bkz. Harry Braverman, *Labor and Monopoly Capital: The Degradation of Work in the Twentieth Century* (New York: Monthly Review Press, 1974), 8. Marx'ın ekolojik farkındalığı için bkz. Paul Burkett, *Marx and Nature: A Red and Green Perspective* (New York: St.

Marksizmin gelişiminin boyutları sosyalizm ve demokratik denetim arasındaki bağlantının merkeziliğinin altını çizmeye hizmet eder. Yanlış anlamadan kaçınmak için şunu vurgulamak önemlidir: Bu bağ münhasıran sosyalist tarihi tanımlamaz. Demokratik olamayan pratikler kesinlikle sosyalizm adına empoze edilmiştir. Yine de işçilerin denetimi fikri, sosyalist düşünce dahilinde, ilk-çağ sosyalist rejimlerin efsanesine karşı baştan başa ekolojik olarak yöneltilmiş bir eleştiri için temel sunar.

İşçi-denetimi ve ekolojik ölçüt (ekonomik etkinliğin ve her bir yerleşkede tür-yaşamının çeşitliliğini gerektiren) merkezisizleştirme amacı etrafında bir noktaya yönelir. Otantik bir işçi-denetim düzeninin, sermayenin çevrecilerle işçileri karşı karşıya getirip kapıştırmak için kullandığı işsizlik tehdidini yok edeceğine dikkati çekmek önemlidir. İşçi ve tüketici kategorileri gibi işçiler ve çevreciler de ilkece (sermayenin çarpıtıcı bakış açısı dışında) muhalefetçi olmamakla kalmaz; onlar basitçe her bir bireyde birlikte bulunan farklı yetileri, ilgileri ya da etkinlikleri temsil eder.

Bunu tanımak aynı zamanda, "yeşil" bir bakış açısının yalnızca doğanın daha saf durumunun hatırlatıcılarından çok daha fazlasını gerektirdiğini görmektir. O, açıkça betimlenmiş olumlu alternatifler üzerine bir vurguyla birleştiğinde herhangi bir sosyalist hareketi zenginleştirmekle kalmaz; günümüz sorunlarını konuşabilen bir tasarı için gerekli bir başlangıç noktası da sağlar.

YEŞİLE KIZIL KATMAK

Sosyalist bakış açısının ekolojik düşünceye ne ekleyebileceği üzerine eşit derecede güçlü bir iddiada —daha az açıkça olsa da— bulunulabilir. Ekolojik hareket Sovyet çevre siyaseti gibi çok göze çarpan bir hedefe asla eleştiri getirmemiş olsa da, yine de misyonunun kapsamıyla ilgili olarak ciddi zayıflıklarla engellenmiş kalır. Rekabet ve büyüme hala ekonomik siyasetin değişmez parolalarıdır ve bazı toksinlerin varlığı bazı bölgelerde azalmış olsa da, —içinde oksijen, temiz su, ekin alanı ve stratosferik ozonun yer aldığı— temel yaşam kaynaklarının genel tüketimi azalmadan sürmektedir. [8]

Bu nedenle (en azından A.B.D.'de) bilinçli sosyalistlerden çok daha fazla kendini "çevreciler" diye ilan edenler olsa da ekolojik gündem büyük bir ilerleme iddiasında güçlükle bulunabilir. Ekolojik farkındalıktan yoksun "sosyalizm" hepimizin işittiği felaketler üretmişse, sosyalist siyasetten yoksun çevresel kaygının, insan dünyasını olduğu kadar doğal dünyayı, her ikisini sadece kâr oranı etkenleri olarak ele almakla yetinen olanların insafına bırakmış olduğu da aynı derecede doğrudur.

O halde sosyalist düşünce "çevrebilimciler"e ne sunabilir? İçlerinden kimileri için açıkça o hiçbir şey sunmaz. Bu noktada aklımda olanlar önde ge-

---

Martin's, 1999).Ve yine bkz.. Foster, *Marx's Ecology*.. Marx ve işçi denetimi için bkz. Assef Bayat, *Work, Politics and Power: An International Perspective on Workers' Control and Self-Management* (New York: Monthly Review Press, 1991), 37, Hal Draper, *Critique of Other Socialisms*, vol. IV, *Karl Marx's Theory of Revolution* (New York: Monthly Review Press, 1990).

[8] Bu eğilimlere düzenli yer ayrılmas için bkz. *The Ecologist* (monthly), *World Watch* (bimonthly), and the Worldwatch Institute's *Vital Signs* (annual).

len çevreci organizasyonlardır. Onların şirketlerle bağlantıları, kabul görmüş iş ayrıcalıklarını kaldıracak herhangi bir yaklaşımı dışarıda bırakır.

Onlar için çevreci siyaset öncelikle (asgari ya da tehdit edici olmayan uygulama mekanizmasının örtük olarak kabul görmüş koşulu altında) bir pazar teşvikleri ve/ya da düzenlemeleri sorunudur.[9] Kamu yetkesi bu nedenle acil geçici tedbir müdahaleleriyle sınırlıdır; sorun ne denli ciddi olursa olsun üretim kararları üzerinde tam-ölçekli denetim fikri tümüyle kabul edilemezdir.

Bu gibi tabularca engellenemeyen çevreciler için, yine de, sosyalist yaklaşım kaynak tüketiminin ziyankar/yıkıcı örneklerini arttırma ve sürdürmede temel kapitalist kurumların rolüne dair çözümlemesiyle başlayan temel bir boşluğu doldurur. Sosyalist düşüncenin ikinci büyük katkısı onun sosyal sürece ilişkin bütünsel bakış açısıdır. Özellikle, toplumun çeşitli kesimlerinin pratiklerinin (ve/ya da koşullarının) ne denli karşılıklı bağlantılı olduklarını ortaya koyar ve önceliklerdeki herhangi bir değişim için kapsamlı bir yaklaşıma olan gereksinimi kanıtlar. Üçüncü olarak, çevreci hareketin siyasi erimsizliklerine yararlı bir çare sunar. Ortak-sponsorlu "yeşil" organizasyonların nihai olarak oynadığı kötü rolü sergilemesine ek olarak, mevcut taşralı çevreci seçmenlerin parçalı konumunun üstesinden gelinebilecek bir temel sağlar.

Sırasıyla, tasarladığımız toplum türü ve onunla yakından bağlantılı olan, ona varış süreci sorunu üzerinde düşündüğümüzde bu üç önceliğin tam olarak ima ettikleri şeylerin –atığın üstesinden gelmek, kapsamlı bir yaklaşıma sahip olmak, apayrı kesimleri birleştirmek– anlaşılması daha açık hale gelecektir.

EKOLOJİK SOSYALİST BİR TOPLUMUN DIŞ HATLARI

Şimdiye kadarki tartışmamız sosyalist ekoloji eleştirisi ve sosyalizmin ekolojik eleştirisi için ortak olan önemli bir özelliği açığa çıkardı. Her bir durumda, muhalefetçi bir başlangıç noktasını yansıtmaktan uzak olan eleştiri tarafından ortaya koyulan, gerçekte kendi hareketini –yeşil ya da kızıl– geriye kendi öncelikli vaatlerine daha sıkı bağlı hale getirmiştir. Söz konusu edilen şey her iki büyük gayenin özsel doğasından çok, bir dizi tarihsel sınırlamalar dizisi dahilinde iş görme uğraşında maruz kalınan çarpıtmalardır.

Bunu kabul etmek doğrudan şunu görmektir: Ekolojik bir toplum fikri apayrı ilkelerden bütünüyle keyfi olarak döşenmiş bir şey olmaktan çok başlangıçtan itibaren tutarlı bir tasarıdır. İsimlendirirken kullandığımız iki ayrı terim, bu anlamda, gerekenden fazladır. Eğer her ikisini de alıkoyuyorsak bu, onun aracılığıyla hedeflerimizin özgün bir şekilde ifade edildiği farklı hareketlerle sürekliliği ifade etmek içindir ancak.

Ekolojik bir toplum, en yalın anlamda, hiçbir sınıf ayrımının olmadığı ve insanların doğanın geri kalanıyla denge içinde yaşadığı bir toplumdur.

Bu iki gerekliliğin karşılıklı bağlantılılığına vurgu yapmak önemlidir. Şimdiki biçimiyle sınıf ayrımı sermaye sahiplerinin/yöneticilerinin ayrı bir kesimine işaret eder. Bir kesim kârları azamileştirmek ve böylece baştan başa denet-

[9] Ortak çevrecilik için bkz. Joshua Karliner, *The Corporate Planet: Ecology and Politics in the Age of Globalization* (San Francisco: Sierra Club Books, 1997), ch. 2, Brian Tokar, *Earth for Sale: Reclaiming Ecology in the Age of Corporate Greenwash* (Boston: South End Press, 1997), 19ff, 35ff.

lediği zenginlik payını arttırmak için özel ya da ortak unsurlarının itkisiyle tanımlanır. Bu amaç diğer tüm kaygılardan önce gelir. O, verili bir kaynağın ne kadarının kullanılabileceği, mevcut faydalı şeylerin ne kadarının ve hangi araçlarla üretilebileceği, birbirlerini ve doğal dünyayı daha uygun duruma getirmek için insanların nasıl eğitileceği, sosyalleştirileceği ve baştan başa iş tahsisatı ve toplum sorumluluklarının, bireysel yararların ve sosyal hizmetlerin nasıl belirleneceği gibi sorunların toplum-ölçeğinde yeniden tanımlanması yönündeki bir çabayla doğrudan çatışır.

Büyük-mülkiyet sahiplerinin belirli bir sınıfının ayrılması böyle sorunların tüm topluma anlamlı bir yolda sunulmasına ilk kez olanak tanır. Ama niçin böyle bir düzenlemenin, ekolojik önceliklerin gözlemlenebileceğine ilişkin bir güvence sunabileceğini umalım? Tabii anti-ekolojik güçler ortadan kaldırılmış iken, yeni bir sponsorluk altında doğal dünyaya saldırmayı sürdermekten onları alıkoyacak olan nedir?

Uzun-erimli görüş ve ona yaklaşım araçları arasında bağlantı olabileceğini umabileceğimiz nokta burasıdır. Yine de özgül olanlara girmeksizin, iktidardaki sınıfın gücüne bir son verme tasarısının salt ölçeğini ve kapsamını aklımızda tutmalıyız. Sınıfın onun aracılığıyla konumunu devam ettirdiği kurumlar, rutinler ve ortak varsayımlar o kadar kapsayıcıdır ki, tüm bu aparatın ortadan kalkması, tüm bunların olması için bir araya gelecek olanların tutumları, itkileri ve kültürel önceliklerinin aynı muazzam dönüşümü olmaksızın anlaşılamayacaktır. [10]

Bu süreç boyunca hegemonik "yeşil" tutumun doğuşu biçimsel bir şart koşmayla sağlanamaz. Salt yararcı olan vaatler, sinik seçmenlerden anlaşılır bir biçimde vazgeçerek, gelir ve gider.

Gelecekteki sosyalist bir devrimin ekolojik potansiyeli daha sağlam bir temele dayanır. Biçim almakta olan aktüel hareketin iki tamamlayıcı koluna dayanır: Bir yandan, onların ve onların torunlarının katlanmak zorunda olacağı fiziksel koşullara (hastalık, kıtlık, sosyal parçalanma ve doğal felaketle ilişkili koşullar) ilişkin gündelik kaygılar duyan milyonların duyulur endişeleri; bir yandan çevreci sınırlamaların acımasız doğasını algılayan ve ardından bu bilgi üzerine bina kurmayı ve onu pratik işlerinde ifade etmeyi gözeten bu eylemciler tarafından somutlaşan farkındalık. [11]

Eğer bu dinamik, sınıfsız bir toplumun niçin "yeşil" olması gerekeceğini gösterirse, ekolojik olarak sağlam bir toplumun niçin sınıfsız olması gerekeceğine de gösterir–tarihin şimdiki aşamasında sermaye yönetiminden özgürlüğü ifade eder. Daha önceden birikimcilerin kapitalist sınıf itkilerine işaret etmiştik. İlgili etki onun tüketim alışkanlıklarında ve onun tüketimci buyruklarını daha az gelirli insanlara empoze etmesinde yatar.[12] En trajik olanı, –özellikle üçüncü

---

[10] Bkz. Bertell Ollman, "Market Mystification in Capitalist and Market Socialist Societies," *Socialism and Democracy*, no. 22 (1997): 30.

[11] Bkz. Daniel Faber, ed., *The Struggle for Ecological Democracy: Environmental Justice Movements in the United States* (New York: Guilford Press, 1998), Richard Hofrichter, ed., *Toxic Struggles: The Theory and Practice of Environmental Justice* (Philadelphia: New Society, 1993).

[12] Bkz. Paul M. Sweezy Paul A. Baran, *Monopoly Capital: An Essay on the American Economic and Social Order*, vol. New York (Monthly Review Press, 1966), 115.

Dünya ülkelerindeki– tüm bu süreçten yoksun bırakılmış olan, doğrudan yaşam ihtiyaçları merceğinden başka, kaynak kullanımı görecek bir konumda olmayan milyonlarca insanın halidir.

Hem kapitalist sınıfın aşırı-büyümesi hem de diğer herkesin umutsuzca itişip kapışması –ister "statü", ister güvenlik ister sırf hayatta kalmak için olsun– doğal sınırlara saygı bakımından bir mizaca bütünüyle düşmandır. Bu itkilerden özgürleşmediği sürece insanların bu sınırlara hürmet edebilmesi beklenemez.

DOĞAL DENGE VE İNSAN İHTİYAÇLARI

İlkece, doğal denge ve insan ihtiyaçları, insan türü doğal dengeyi bozduğunda –sürekliliğin ekolojik ölçütünü ihlal ettiğinde– kendi refah koşullarına zarar vermiş olacağı anlamında birbirlerini tamamlayıcıdır.
Pratik siyasi terimler bakımında, yine de onların tatmini için erişilebilir kaynaklarla ilgili olarak bu ihtiyaçların geliştiği yolu tanımadan insan ihtiyaçlarından bahsetmek imkansızdır.

Mevcut güç sisteminin kendisini ilgilendiren gerekliliklerle ihtiyaçların büyük kısmını bir tutmak meşru olsa da –bizim yapacağımız gibi–buna karşılık aynı güç sisteminin (doğrudan ya da dolaylı olarak) *temel* insan ihtiyaçlarının yeni niceliksel düzeylerini doğurduğu kabul edilmek zorundadır.[13] Sahte "ihtiyaçlar"ın reddedildiği yerde, onları üreten koşullar ne denli acınacak durumda olursa olsun, bu yeni temel ihtiyaçlara layıkıyla hitap edilmelidir. Bu noktada gönderme yaptıklarım içinde en önemlileri:

- topyekün insan *sayısında* artış ve akabinde her tür kaynak üzerinde baskı;
- yetersiz beslenme ve (yasal olduğu kadar yasadışı) kötü ilaç kullanımı, sağlık bakım ihtiyaçlarını abartma isteği ve mevcut ciddi zehirlenme seviyeleri, askeri yıkım bedelleriyle birlikte sivil şiddet ve sistematik "kazalar"; ve.
- yer değiştirmeyle muazzam ve sürekli ihtiyaçlar doğuran, göç olayını arttıran diğer etkenlerle birlikte (örneğin, ekonomik zorluk, siyasi baskı, savaş) bazı bölgelerin boşalması, çölleşme ya da sel basması.

Tüm bu gelişmelerin sonucu doğal bir dengenin sağlanabileceği sınırları daraltmaktır. Erişilebilir kaynaklar üzerine baskının yoğunlaşmasıyla birlikte, tüm temel insan ihtiyaçlarının dikkate alınmasını güvenceye almak her zamankinden daha acil hale gelmektedir. Yapay ya da sistem-güdümlü, aşırı ölçüde maliyetli, ya da imtiyaz durumlarınca tanımlanmış, böylece her zaman daha da büyüyen bu diğer "ihtiyaçlar"a meydan okumanın gerekçelendirilmesi.

---

[13] İhtiyaçlar (a) hayatta kalmak için özsel ve (b) herkesçe farkedilebilir olduğu ölçüde "temel" (ya da evrensel)dir. Daha kapsamlı bir tartışma için bkz. Victor Wallis, "Reply to James O'connor," *CNS* 8, no. 4 (1997): 52.

ONSUZ NE YAPABİLİRİZ?

Ekolojik ve sosyalist ölçüt, kaynakların ve enerjinin ziyankar tüketimine bir son verme talebine odaklanır. Neyin ziyankar olduğunun saptanması nihai olarak sosyal bir tasarı olur. İsrafın tüm örnekleri doğrudan ve oybirliğiyle o şekilde tanınmayacaktır; onlara karşı kampanya ciddi bir eğitim ve örgütlenme gerektirecektir.

Derinlemesine kalıcı hale gelmiş alışkanlıkların söz konusu edilmesi ticari telkine her düzeyde meydan okunmasını gerektirecektir. Böyle bir "şartlandırma" yerine alternatif yaklaşımların baştan başa demokratik bir incelemesiyle irade oluşacaktır. Hiçbir tekil ön görüşün hakim gelmesinin beklenememesine karşın, yine de bütünlüğü içinde israf fenomenini kavramaya çalışmakla başlamak can alıcıdır. İnsan etkinlikleri arasında, (maddi hedefler kadar tinsel ve kültürel hedefleri de içeren) evrensel insan ihtiyaçlarına yanıt olarak üstlenilenler değil daha ziyade belirli bir sınıfın gücü ve çıkarlarını yansıtan kurumsal buyruklarla birlikte olanları yerinde bir biçimde ziyankar olarak görebiliriz.
Kapitalist toplumda enerji tüketiminin önemli bir kesimi kesinlikle bu türdendir; yani, temel ihtiyaçlar tarafından sürülmek yerine, ya sermayenin doğrudan talepleri ya da sermayenin imtiyazları, empoze etmeleri ya da ayartmalarından doğar. (bu noktada açıkça anlaşılmış olmalıdır ki "empoze etmeler ve ayartmalar" ırksal ve cinsiyet-temelli baskılar gibi sayısız biçimde sermayenin suç ortaklığını kapsar.) Bugün gereksiz enerji tüketimi, aşağıdaki kurumları ya da etkinliklerin tamamını olmasa da çoğunu kapsar: [14]

- özel sigorta, bankacılık, menkul kıymetler borsası ve genel haberleşme, muhasebe ve yasal hizmetlerle birlikte reklamcılık sanayi;
- otomobil/alışveriş merkezi/dağınık banliyö kompleksinden doğan yapı, kaynak kullanımı ve hizmetler;
- üretim sürecinin küresel bütünleşmesinden ve uzun mesafe ticaretine aşırı bel bağlamadan doğan aşırı enerji kullanımı;
- kimyevi gübrelerin ve böcek ilaçlarına aşırı bağlılıkla birlikte büyük ölçüde uzmanlaşmış yakıt-yoğunluklu tarımın gelişimi;
- kullanıcılarına yapay bir anlamda güç veren bazı yakıt-yoğunluklu, tipik bağımlılık yapan büyük eğlence araçları (otomobil-yarışı, kar otomobilleri, arazi araçları, hız tekneleri, deniz motosikletleri, v.b.)
- sırf statüyle ilgili büyüyen bir lüks sektörü; a)havailik —cinsiyetçi ve ırkçı normları tatmin etme uğraşının yer aldığı (örneğin, yaş ya da etnik kökeni gizlemek için kozmetik cerrahi)— ve (b) onların epey kısıtlayıcı ücretleriyle tanımlanırlar;

---

[14] Buradaki tartışmam, Baran and Sweezy'in, *op. cit.*, Ch. 11'de geliştirdiği "irrasyonel sistem" fikri üzerine inşa edilmiştir. Benim kendi yaklaşımıma dair daha kapsamlı bir tartışma için bkz. Victor Wallis, "Socialism, Ecology, and Democracy: Toward a Strategy of Conversion," in *Socialism: Crisis and Renewal*, ed. Chronis Polychroniou (Westport, Conn: Praeger, 1993). Atık biçimlerinin ayrıntılandırılmasında içerilen metodolojik sorunların bir tartışması için bkz. "Reply," *op. cit., ss.* 55.

• yoğun özel zenginliğe –ister bireysel(suçlu) ister müşterek(devrimci)– tehdit ve/ya da meydan okumalar gerçeğine yanıt olarak kurulmuş polis, özel koruma, ceza ve askeri hizmetler;

• Genel üretimin (ve inşaat) ya da (sağlık bakımının yer aldığı) yardımcı hizmetlerin herhangi bir oranı sistemin ya da bireylerin üstünde (örneğin, kaza kurbanları) yer alan talepler, yukarıda söz edilen pratiklerle açıklanır.

Baştan başa ekonomik etkinliğin bir yüzdesi olarak bu öğelerin toplam ağırlığını bilmek ilginç olacaktır. Böyle bir figür olmadan da, yine de, bu gibi pratiklerin sadece dağılımı ve yayılmışlığından onların çok geniş bir etkiye sahip oldukları açıktır. [15]

Bunu tanımak, insanlığa mı yoksa doğaya mı hizmet edileceği yönünde sözde ikilemin gerçekte yanlış bir ikilem olduğunu görmektir. İsrafın biçimlerinin ne için varolduklarını sergileyerek ve böylece onlardan kaçınmak için bir hareket kurarak *hem* insanlığa hem de doğaya hizmet edilebilir.

MEVCUT KAYNAKLARI NASIL DAHA İYİ KULLANABİLİRİZ?

Ziyankar uygulamalar, yukarıdaki listenin ileri sürdüğü gibi, biri diğerini pekiştiren bireysel itkiler ve yapısal buyrukların bir odaklanmasını yansıtır. Bireysel boyut kapitalizmin beslediği popüler çabaları kalkış noktası olarak alan bir bilinç-uyanışı biçimine gereksinime işaret eder. Bu süreci sadece eskisinin yerine bir dizi yeni eğilimleri geçiren bir süreç olarak değil daha çok, her birimizin sürekli yaptığı tüm tüketim/üretim tercihlerinde daha geniş bir farkındalık katan bir süreç olarak anlamak önemlidir. Böyle bir farkındalık için başlangıç noktası çevresel tehlikelerin bir tanınması olabilecek olsa da, onun tam gelişimi sadece doğaya değil insanın özüne de, pazar-güdülü amaçlar ve değerlerden özgürcesine hem kendine hem de diğerlerine, artan saygıyı gerektirecektir.

Ve böyle bir evrim kökten yapısal bir değişimden ayrılamaz. İnsanlar daha büyük bir kişisel güvenlik duyusuna sahip olamadan sosyal ve ekolojik farkındalık geliştiremez. Sonraki, sadece sosyal güvenlik-ağlarına değil, bunun ötesinde, önceliklerin yeni bir temelde tanımlanabileceği (böylece şimdi elde edilmiş kazancın gelecekte geri alınamayacağı) herkes için siyaset-yapma sürecine arttırılmış erişime ihtiyaç duyar. Çevresel sağlık göstergelerinde bazı hissedilebilir düzelmeler de yardım edecektir. Pazar-temelli sinyalleri izleyerek bunu başarma yolu yoktur. Önceden tamamen tanımlanmış bir altyapı dahilinde bu gibi sinyaller yararlı işlev görebilir ama altyapının kendisi sorun olduğunda (bağlantısız birçok ziyankar uygulamalar doğurmasında olduğu gibi), bilinçli yeniden örgütleme–planlama–zorunlu hale gelir. [16]

---

[15] Enerji tahsisitlarını hak eden etkinlikler üzerine, benimkinden daha az titiz bir görüşe temellenen, 1987'deki A.B.D. emek gücünün yaklaşık üçte birinin, işlevi ya etkin bir biçimde statükoyu korumak ya da kullanılmamış ya da mahkumların emeği gibi aşırı ölçüde ucuz bir yedek emek gücü havuzunu edilgen bir biçimde kurmak olan insanlardan oluştuğu bulgusunu içeren israf ölçümünde yararlı bir çaba. David M. Gordon Samuel Bowles, and Thomas E. Weisskopf, *After the Waste Land* (Armonk, N.Y.: M. E. Sharpe, 1990), pp. 195f.. ayrıca bkz. Samuel Bowles, *After the Waste Land*, Ch. 11.

[16] Bu, kapitalist bir ortamda belirli atık-indirgeme değişikliklerinin doğabileceğini yadsımak anlamına gelmez. Bu çizgideki çok sayıdaki yaratıcı öneriler için bkz. Paul Hawken et al., *Natural Capitalism:*

Hem ön bilgi hem de nihai yürütme uğruna planlama demokratik olmak zorundadır. Bu büyük ölçüde böyle olmalıdır. Eğer kaygımız (şirket kârlarından çok) toplumun refahıysa, o zaman demokratik olmayan planlama terim olarak neredeyse bir çelişkidir. Bu Sovyet modelinden çıkarılacak dersti. Üstten-aşağı buyruklar, (mali ya da cezai yaptırımlarla desteklenen), kaçınılmaz bir biçimde hesapta yolsuzluğa yol açar: Ona karşı olanaklı tek kontrol, her bir katılımcının daha düşük kişisel paya sahip olduğu, toplumun daha büyük kesitinin katılımıdır.[17]

Bu, planlama sürecine daha geniş katılım fikri, bizi doğrudan her parçası yukarıda listelenen uygulamalardan herhangi biri kadar ciddi olsa da aynı listeye dahil görünmeyen günümüz israf biçimine geri götürür. Aklımda olan *insanların* israfıdır.

Çoğu çevreci literatür insanları olumlu faillerden çok tüketiciler olarak ele alır. Bu, pazar tarafından teslim alman insanlara biçilen rolleri yansıtır. Onlar "istihdam edildiği" zaman bile, yaptıkları şey doğal çevre üzerinde yıkıcı bir etkiye sahip olabilir. Ama en açık rolleri –daha geniş ekonomik birimlerle birlikte– yenilenemeyen enerji kaynaklarının kullanıcıları olarak varolmaktır. Bu nedenle, Malthus geleceğinde yaygın eğilim insanları "sorun" olarak ele almaktır.[18]

İnsanların "sorun" olup olmadıkları, ne var ki, onların nasıl örgütlendiğine bağlıdır. Yoksul ülkelerdeki kişi başına enerji tüketiminin zengin ülkelerdeki tüketiminin küçük bir paçası olduğunu çok iyi bilinir. Zengin ülkeler israfın işaret ettiğimiz tüm biçimlerini içerir; bu ülkelerde yaşanan refah bu nedenle bu belirli bütünü sürdürmeye kesinlikle bağlı değildir.

Ama bizzat insanların israfı birçok biçim alır. İster işsiz olsunlar, ister israfkar ve yıkıcı bir biçimde istihdam edilsinler, ister ciddi bir yoksunluktan ötürü toplumlarının etkili üyeleri olarak işlev görme yetisinden yoksun yetişsinler, tüm bu hallerde insan potansiyeli ceza olarak heba edilir. Bu durumdaki ironi, insanların kesinlikle ihtiyaç duyduğu her türden yeni ödevin ekolojik değişim sürecin bütününde içerilmesi gerçeğinde yatar.

Bu sadece ilk siyasi/eğitimsel işi içermez; o aynı zamanda yeni üretim örgütlenmesinde de içkindir. Ekolojik bir bakış açısından, üretkenliğin emek gücü birimlerinden çok, harcanan, yenilenemeyen enerji birimleri (ya da salıverilen kirletici maddeler ya da karbon dioksitin miktarı) bakımından hesap edilmesi

---

Creating the Next Industrial Revolution (Boston: Little, Brown, 1999). Bununla birlikte, iki temel sorun devam eder: 1) ekolojik saldırı sermaye hesabı dışında meydana gelir, ve 2) *bütünün* çürüklüğü *parçanın* sağlamlığına üstün gelir. "Eko-kapitalizm"in sınırlamalarına dair tam bir tartışma için bkz. Saral Sarkar, *Eco-Socialism or Eco-Capitalism?* (New York & London: Verso, 1999), ch.5.

[17] Sovyet planlama modeline ilişkin daha ileri tartışma ve göndermeler için bkz. Victor Wallis, "Progress' or Progress? Defining a Socialist Technology," *Socialism and Democracy*, no. 27 (2000). [German translation in *Das Argument*, no. 230 (1999)]. Planlamanın olumlu örnekleri için (sınırlı bir ölçekte olsa da), bkz. et al. Max Jaggi, *Red Vienna* (London: Writers & Readers, 1977), Molly O'Meara, "How Mid-Sized Cities Can Avoid Strangulation," *World Watch* 11, no. 5 (1998).

[18] Bu yaklaşımın günümüzdeki versiyonlarının bir eleştirisi için bkz. Victor Wallis, "Lester Brown, the Worldwatch Institute, and the Dilemmas of Technocratic Revolution," *Organization and Environment* 10, no. 2 (1997)..

gerekir. Bu sonuncuların miktarlarının indirgenmesi için insan girdisinin artması gerekecektir. [19]

İnsan girdisindeki bu büyüme onun olası boyutlarının her ikisine işaret eder; hem katılan insan sayısının hem de ekolojik kaygılara adanmış her bir bireyin enerjisinin yüzdesinin artması gerekecektir. Bu gibi eğilimler, etkisi altına aldıkları derecede, zengin ve yoksul ülkeler arasında mevcut kördüğümün üstesinden gelebilecek olumlu bir senaryo sunacaktır. Endüstrileşmiş ülkelerin teknolojik demir yolları artık o kadar çekici olmayacak ve dünyanın her bölgesinde istihdam edilmiş ya da işsiz yüz milyonlarca insan potansiyel bir değer olarak görülmeye başlanacaktır.

Bizim israf tablomuzdaki maddelere karşı koymayı içeren diğer değişimler bu büyük nüfusun yaşamasını sağlayabilecek kaynakları artıracaktır—çiftlik hayvanlarını beslemekten çok insan tüketimi için daha çok ekin yetiştirilirse (sağlığa-yararlı yan-etkilerle birlikte) daha da pekiştirilmiş olacak bir etki.
Ne var ki, şimdiki sorun bu gibi sorunların tümüne dair kararların, doğrudan insan ihtiyaçları kadar ekolojik denge için, toplum-ölçeğinde anlama sahip olmasıdır. Pazar bu gibi kararlar almada rasyonel bir araç olduğunu ispatlamamıştır. Çünkü diğer birçok sorunlar arasında onun mali işaretlere bağımlılığı, onu kitle ihtiyaçlarına önemiyle orantılı bir düzeyde karşılık vermekten gittikçe daha da aciz kılar. [20]

Kişisel olarak rahat olunduğunda ve uzun-dönemli eğilimler gözardı edildiğinde ortaya çıkan dengesizliğe tahammül edilebilir görünebilir. Dahası herkes devrimci sosyal değişimde içkin olan risklerin farkındadır. Yine de ekolojik krizde ayırt edici olan, şeyleri mevcut haliyle tutmakta yatan daha büyük riskin dramatik bir biçimde altını çizmesidir.

BUGÜN SAHİP OLMADIĞIMIZ NEYİ ELDE EDEBİLİRİZ?

Bu sorudaki "biz" tüm insan ırkına işaret eder. Açıkça ekolojik sosyalizmin kazançları farklı kesimler için farklı olacak olsa da en büyük kazanç şimdiye dek en çok yoksunluk çekmiş olanların olacaktır. Yaşam onlar için farkında olmadan açıkça yoluna girecektir. Ama insanlığın geri kalanı da hem açık hem de çok açık olmayan biçimde yarar görecektir.

Ana nokta, tam da ekolojik sosyalizmin tanımında, çevreyi daha da zorlamaksızın maddi ihtiyaçlarının karşılanacak olmasında içerilir. Bu çerçevede farklı alanlardaki karşılıklı ilişkili sorunlar da hafifleyecektir. Örneğin:

Nüfusun baskısı. Şimdiki kriz herkesin temel kaynaklara daha çok erişimiyle aşılmış olacaktır. İlerde nüfus büyümesi yönünde bir eğilim eski çağın emniyetsizliğine düşme korkusuyla etkisiz kılınacak, kadınlar ne denli otonomi elde ederse halk eğitiminin koşulları o denli iyileşecektir.

---

[19] Bu fikri aslen Barry Commoner'ın sentetikler hakkındaki yazdıklarına borçluyum. Bkz. Barry Commoner, *The Poverty of Power* (New York: Bantam, 1977), 149.

[20] Pazar-temelli yaklaşımların yetersizliği için bkz. Barry Commoner, *Making Peace with the Planet* (New York: Pantheon, 1990), 219, Tokar, *Earth for Sale: Reclaiming Ecology in the Age of Corporate Greenwash*, Ch. 2.

Sosyal çöküş. İsrafın yok edilmesi birçok anlamlı mesleği çoğaltacak ve anlamsız olanları ortadan kaldıracaktır. Herkesin oynayacağı olumlu bir rol olacaktır. Ek olarak yerel öz-yeterliliğin daha yüksek seviyeye gelmesi bölgeler arasındaki ekonomik dengesizlikleri azaltacak, göçle ilgili baskıları hafifletecek, ırkçı/yayılmacı dürtülerin zeminini ortadan kaldıracak ve böylece çoklu kültürlerin birlikte varoluşu için daha uygun koşullar yaratacaktır.

Kamu sağlığı. Sadece çevresel toksinlere gem vurulmasında değil, yoksulluğun ortadan kaldırılmasında, kişisel güvenliğin artmasında, beslenmedeki iyileşmede, fiziksel emeğin yerine geçen yakıt-yoğunluklu şeylere azalan bağlılıkta, kendi çalışma koşulları üzerinde işçilerin denetiminde, (yine) halkın daha iyi eğitiminde ve son olarak ihtiyaç temelli bir sağlık hizmetleri dağıtımında da artış beklenebilecektir.

Yine de tüm bunlar içinde asıl sorulması gereken soru, tüm senaryo yürürlüğe koyulabildiğinde ne gibi kazançların elde edileceği değildir.

ARAÇLAR VE AMAÇLAR

Yirminci yüzyıl tarihi, hiç olmadığı kadar, siyasi hedeflerle onlara erişmek için kullanılan araçların ayrılmazlığını tesis etmiştir. Bu su götürmez gerçeğin tanınması, yine de, çoğu kez devrimci değişimin asla gündemde olamayacağı iddiasıyla —büyük ölçüde algılanamayan adımlarla— geçiştirilmiştir.

Eğer tartışmamız bu noktaya dek bir şey ileri sürmüşse o şudur: Devrimci boyutların bir değişimi tek çıkış yoludur, aksi halde yaşanılacak olan umutsuz bir sosyal ve çevre krizidir. O halde bizim siyaseten karşı koyuşumuz, bu argümana geri gitmeden, ekolojik sosyalist tasarının doğası gereği amacına ters düşecek bu araçlardan uzak durmasının hangi biçimlerde engellendiğini ortaya koymak olmalıdır.

Bu özellikle şiddeti asgariye indirme ödevine işaret eder. Yine de, şiddeti asgariye indirgemek devrimi yadsıma anlamına gelmez. Onun böyle bir anlama sahip olduğu fikri çoğu kez sosyalizm aleyhinde kullanılmış olanla benzer aldatıcı bir argümana dayanır. Nasıl ki sosyalizm en basitleştirilmiş biçimiyle ilk-çağ ifadelerinin en kötüsü ile bağlantılandırılmışsa, aynı şekilde devrim sanki tanımı gereği şiddetin empoze edilmesiyle tanınmıştır.

Bir devrimin tamamen şiddetsiz olabileceğini iddia etseydik kuşkusuz benzer bir basitleştirmeden suçlu olacaktık. Gerçekte, mevcut yapıların sürmesinin ya da kökten bir biçimde yeni olanların gelmesinin varsayılıp varsayılmaması, ne türden bir resmi şiddet olursa olsun, büyük ölçüde rejimin yaygın ihtiyaçları karşılama yetersizliğinin ve böylece yaygın destek elde edememesinin bir işlevi olacaktır.

Eko-sosyalist tasarı asgari bir şiddetle hedeflerine doğru hareket etmek için gereken destek seviyesini sağlamak için hatırı sayılır bir potansiyel taşır. Bu isteğe dair nihai hüküm böyle bir desteği nasıl sağlayacağımız ve kısmen de baştaki sınıfın elde ettiğimiz bir başarıya nasıl tepki vereceğine dayansa da, amaçlarımızı yumuşatmak ya da onlardan tümüyle vazgeçmekten ziyade bizim tasarımıza teslim olmuş bir bağlılıkla sosyal barış ihtimalinin daha çok arttırılacağını doğrulamak için bir çok temel vardır.

Güçlü bir radikal konumu uygulanabilir kılan ilkin ve her şeyden önce bizzat sosyal/çevresel krizin akut halidir. Ortaya çıkan zorluk ve güvensizlik maksatlı bir sosyal hareketin yokluğunda da (ya da özellikle) şiddetin sürekli patlak vermesini teşvik eder. Mafya savaşından ev içi şiddete kadar her şeyi kapsayan bu tarz patlak vermeler gündelik maddi yoksullukta içkin yapısal şiddetin üstünde ve ötesindedir.

Bu süre giden trajedinin ağırlığını hisseden biri ikna edici yanıt sunan bir hareketi desteklemeye hazır olacaktır. Bu gibi bir desteğin başlangıçtaki sosyalist bileşeni nihai olarak sınıf çizgisinde akmaya meyledecek olsa da ekolojik bileşen desteği, hareketin düşmanlarının kendilerini bir hayli yalıtılmış ve statükoyla özdeşleştirilmeleriyle ciddi olarak gözden düşmüş bulabilecekleri noktaya dek genişletebilir.

Geniş bir taraftar kazanmak için "ılımlı" bir tutumun köktenci bir tutumdan daha uygun olduğu çoğu kez belitsel türden bir doğru olarak ileri sürülür. Bu varsayım kriz olmayan durumlarda, o da çoğu kez sadece toplam nüfusun sınırlı bir kesiminin (A.B.D. durumunda, Demokrat ve Cumhuriyetçi partiye oy vermek arasında tereddüt eden yetişkin vatandaşların küçük kısmının) göz önüne alınması temelinde bir değer taşıyabilir. Bir kriz ortamında, tüm nüfusun etkilendiği ve farkındalık seviyesinin yüksek olduğu yerde karşıt dinamik etkili olmaya başlar. "Ilımlılık" değişime karşı biraz kılık değiştirmiş bir direnç biçimi olarak ortaya çıkar. En iyi haliyle o ilham vermeyen, dolayısıyla edilgin bir destekten başka bir şey iletmeyendir. Ekolojik sosyalizmin hedefleri ise, sadece insanların edilgen onayını değil aksine onların etkin ve baştan sona aynı güçle sürdürülecek çabasını talep eder. Görüşleri gözden düşmüş olanlarla uzlaşmaya çalışarak böyle bir söz gerçekleştirilemez.

Şiddeti asgariye indirgemek için en iyi umut elimizden gelen en sağlam biçimde temellenmiş, tutarlı, etkili bir hareket yaratmakta yatar. Biz, bu görüşü paylaşan herkes, başarılı olduğumuz derecede, devinime geçirilmiş toplumların oluşturdukları ağ, yönetici sınıfın şiddetli bir yanıtının sadece geri tepmesini ve desteğimizi arttırmasını sağlar.

KENDİMİZLE MUTABAKAT SAĞLAMAK

Kapitalist çıkarlarla uzlaşacak çok fazla yer olmasa da, siyasi olarak ilerlemeci çevreciler kampında bir uzlaşma ruhuna ve açıklığa çok ihtiyaç vardır. Eko-sosyalist bakış açısının en büyük değerlerinden biri, daha önceden ortaya koyulduğu gibi, onun kapsayıcılığıdır. Bu hakim güçlere meydan okumak için sağlam bir temel sağlamakla kalmaz; kaçınılmaz bir biçimde farklı arka planlardan o konumlara gelen bireyler ve gruplar arasında doğan farklılıkları çözmek için destekleyici ve teşvik edici bir çerçeve de sağlar.

Bu makalenin başlangıcından böyle bir ayrıma işaret ettik: Doğal dengeyi kendi uğruna isteyenler (çoğu kez çevre-merkezci olarak adlandırılır) ve bunu insan bekâsına duyulan kaygıdan dolayı gözetenler (genelde –bazen alaycı

bir biçimde– insanmerkezci olarak adlandırılır).[21] İki tutum arasındaki pratik fark, insan-merkezciliğe çoğu kez atfedilen olumsuz özellikler edimsel olarak sermayenin az çok doğrudan izini taşıyan tutumlar ve davranışlarla ilgili olduğu ölçüde pekala önemsenmeyebilir. Söz konusu olan sermayenin seyir yeri değil bir bütün olarak insanlığın seyir yeri ise, kendi belirli tür-çıkarlarımızı gözetmek bakımından diğer türlerden farklı bir şey yapmıyoruzdur. Bizim "düşünümsel yetimiz" etkili olduğu ölçüde, bizim varlığımız çıkarlarını savunmamız gereken diğer türlerle diyalektik olarak bir araya gelir.

Yine de bunun pratikte ifade ettiği şey, yukarıda hayvan hakları üzerine tartışmada resmedildiği gibi karmaşık bir sorundur. Burada bile ortak talepler için yol gösterebilecek bir kuşbakışının olduğu hissi vardır. Örneğin, ilkece hayvani ürünlerinin tüketimine karşı olanlar et endüstrisinin israfkar kaynak kullanımına birçok gördermeyi de argümanlarına katabilir.[22] (Diğer birçok sorunda oldukları gibi)orada da çok güçlü bir durumdadırlar. Öte yandan, tarıma elverişsiz olmakla birlikte otlak arazisi olarak kullanılabilecek kenar araziler hakkında ne demeli? Belirli yerlerde yakıt-yanmalı motorlar ve kimyasal gübre yerine hayvan gücü ve gübre kullanımına ne demeli? Petro-kimyasal sentetikler yerine deri kullanımına ne demeli? Ve avlanmaya düşkün olsa da doğal dünyaya saygıları aşısından kimseden aşağı kalmayan yerli halkın pratiklerine ne demeli?

Bu gibi soruları çözmeye çalışmanın yeri burası değildir. 'Asgari' müşterek bir 'tutum' almak için örgütsel bir ortama olan ihtiyacın altını çizmek için burada onlardan bahsediyorum. Hayvani ürünlerin tüketiminin tümden yasaklanmasını desteklemeyecek olanlar bile, yine de, kapitalist formu içinde et üretimini nitelendiren (hayvanlar için olduğu kadar insanlar için de sağlıksız) geniş kapsamlı ve ciddi biçimde kötü koşullara bir son verme çağrısına katılabilir.

Bununla birlikte, bu tür bir adım, ne denli "minimal" olsa da bir açıdan, baştan başa geri tepmesi bakımından gerçekten aşırı ölçüde radikal olacaktır. Ama onu doğurmak için gerek duyulmuş olan insan enerjisi için bu arada yoğun bir politik çalışma gereklidir. Eko-sosyalist hareket kapitalist et endüstrisi gibi çok sağlam bir biçimde yerleşmiş olan kurumların yerini almaya muktedir olmadan önce etkili bir hegemonya-karşıtı örgütlenme geliştirme ihtiyaç duyacaktır. Bu bir yandan mevcut hiçbir karar-vericinin —ister özel ister kamu sektörü— görmezden gelemeyeceği muazzam bir popüler katılımı ifade ettiği gibi, diğer bir yandan da kısa erimli stratejiler kadar uzun erimli stratejiler de geliştirebilen, yetke ve sorumluluğu birleştirebilen bir eşgüdümleyici mekanizmayı birlikte yerleştirmek anlamına gelir.

Popüler katılım protesto etkinliği, alternatif medya ve farklı türden hizmetler, toplum ya da üretim birimleri biçimini alacaktır. Eşgüdümleyici mekanizma siyasi parti doğasında olacaktır. Her halükarda, güç için mücadeleye yönelmiş olsa da kendini seçmenle ilgili etkinlikle sınırlandırmayan, aksine aynı zamanda entelektüel, kültürel ve yığın-örgütleme işinin her sahasında iş gören

---

[21] Bu polariteye dikkat çekilmesi için bkz. Carolyn Merchant, *Radical Ecology: The Search for a Livable World* (New York: Routledge, 1992). Bu kitap üzerine eleştirim için bkz. Victor Wallis, "Book Review: Radical Ecology: The Search for a Livable World," *Monthly Review* 45. no. 7 (1993).

[22] Bkz. Carol J. Adams, "Mad Cow' Disease and the Animal Industrial Complex: An Ecofeminist Analysis," *Organization and Environment* 10, no. 1 (1997): 39.

bir örgüt olacaktır. Bu türden önemli bir etkinlik zaten hem Yeşil hem de diğer alternatif parti teşkilleri ve çok sayıda çevreci adalet grupları tarafmdan yapılmıştır.[23] Bununla birlikte eksik olan hayati unsur tek vücut olmaktır.

Kuşkusuz bu büyük bir meydan okumadır. Ona erişme yönündeki ilerleme, asla sosyal/çevresel çöküş aşamasına ayak uyduramamıştır. Geçmiş devrimlerin hayal kırıklığıyla birlikte ortaya çıkan cesaretsizlik büyük amaçların büyük ölçekli bir gerileyişine yol açmıştır. Çoğunlukla ekolojik kaygı birçok "kimlik"ten sadece biri olarak görülür. Oysa gerçekte onun kapsadığı çıkarlar, sermayeninkilerler açıkça çatışma halinde olsalar da diğer tüm sosyal sınırlarla ilgilidir. Sorun şudur ki temel kuralları sermaye yazdığı sürece en temel ekolojik talepler bile genel seçmenleri farklı kamplara bölecektir. Bu koşullar altında "çevresel adalet", kişinin kendi topluluğunu gözetmesi ve toksik atıkların başka bir yere nakledilmesine razı olması anlamına gelir. Benzer bir biçimde, bir ekosistemin hayatta kalması, geçimleri ona bağlı işçilerin hayatta kalmasıyla çelişiyor olarak algılanır.

Bunlar derin bir biçimde aşılanmış ve kolayca üstesinden gelinemeyecek tehlikeli varsayımlardır. Daha da kötüsü onların üstesinden gelme amacının kendisi, çoğu kez onu önerenlerin demografik "kimlik"lerinin bir ifadesi olarak lanse edilir. Ekolojik sosyalizmin bakış açısı, potansiyel olarak, bu tutumu ve onunla birlikte, ilerici hareketleri rahatsız eden tiksindirici bölünmeyi aşmak için zengin argümanlar sunar. Yine de bu sadece aşamalı bir ilerlemedir. Çıkarcı grupların kendi paylarına başarabileceklerinin sınırlarını fark etmeleriyle artacaktır.[24] Eko-sosyalist perspektife düşen daha büyük bir dünyaya, ortak çatışma dünyasına girmeyi göze alan yeni kesimlerden gelen insanlar kadar kendi vizyonunu zenginleştirmeye ve uyarlamaya hazır olmaktır.

Çeviren Tanzer Yakar

[23] Bkz. 11. not

[24] Böyle bir evrimin umut verici işaretler 1999'un sonunda Seattle'daki Dünya Ticaret Örgütü alayhindeki gösterilerle kristalleşmeye başladı. Arka plan için bkz. Victor Wallis, "The U.S. Left since 1968: Decline or Growth?," *New Political Science* 21, no. 3 (1999).

Kaynaklar

Adams, Carol J. "Mad Cow' Disease and the Animal Industrial Complex: An Ecofeminist Analysis." *Organization and Environment* 10, no. 1 (1997).
al., Paul Hawken et. *Natural Capitalism: Creating the Next Industrial Revolution*. Boston: Little, Brown, 1999.
Bayat, Assef. *Work, Politics and Power: An International Perspective on Workers' Control and Self-Management*. New York: Monthly Review Press, 1991.
Botkin, Daniel L. *Discordant Harmonies: A New Ecology for the Twenty-First Century*. New York: Oxford University Press, 1990.
Braverman, Harry. *Labor and Monopoly Capital: The Degradation of Work in the Twentieth Century*. New York: Monthly Review Press, 1974.
Burkett, Paul. *Marx and Nature: A Red and Green Perspective*. New York: St. Martin's, 1999.
Cassidy, John. "The Return of Karl Marx." *New Yorker* 20, no. 27 (1997).
Commoner, Barry. *Making Peace with the Planet*. New York: Pantheon, 1990.
———. *The Poverty of Power*. New York: Bantam, 1977.
Draper, Hal. *Critique of Other Socialisms*. Vol. IV, *Karl Marx's Theory of Revolution*. New York: Monthly Review Press, 1990.
Faber, Daniel, ed. *The Struggle for Ecological Democracy: Environmental Justice Movements in the United States*. New York: Guilford Press, 1998.
Foster, John Bellamy. *Marx's Ecology*. New York: Monthly Review Press, 2000.
Hofrichter, Richard, ed. *Toxic Struggles: The Theory and Practice of Environmental Justice*. Philadelphia: New Society, 1993.
Karliner, Joshua. *The Corporate Planet: Ecology and Politics in the Age of Globalization*. San Francisco: Sierra Club Books, 1997.
Max Jaggi, et al. *Red Bologna* London: Writers & Readers, 1977.
Merchant, Carolyn. *Radical Ecology: The Search for a Livable World*. New York: Routledge, 1992.
O'Meara, Molly. "How Mid-Sized Cities Can Avoid Strangulation." *World Watch* 11, no. 5 (1998).
Oilman, Bertell. "Market Mystification in Capitalist and Market Socialist Societies." *Socialism and Democracy*, no. 22 (1997).
Paul A. Baran, Paul M. Sweezy. *Monopoly Capital: An Essay on the American Economic and Social Order*. Vol. New York: Monthly Review Press, 1966.
Samuel Bowles, David M. Gordon, and Thomas E. Weisskopf. *After the Waste Land*. Armonk, N.Y.: M. E. Sharpe, 1990.
Sarkar, Saral. *Eco-Socialism or Eco-Capitalism?* New York & London: Verso, 1999.

Soper, Kate. "Greening Prometheus: Marxism and Ecology." In *The Greening of Marxism*, edited by Ted Benton. New York: Guilford Press, 1996.
Tokar, Brian. *Earth for Sale: Reclaiming Ecology in the Age of Corporate Greenwash*. Boston: South End Press, 1997.
Wallis, Victor. "Book Review: Radical Ecology: The Search for a Livable World." *Monthly Review* 45, no. 7 (1993).
———. "Lester Brown, the Worldwatch Institute, and the Dilemmas of Technocratic Revolution." *Organization and Environment* 10, no. 2 (1997).
———. "Marxism and the U.S. Left: Thoughts for the 1990's." *Monthly Review* 43, no. 2 (1991).
———. "Marxism in the Age of Gorbachev." *Socialism and Democracy*, no. 11 (1990).
———. "Progress' or Progress? Defining a Socialist Technology." *Socialism and Democracy*, no. 27 (2000).
———. "Reply to James O'connor." *CNS* 8, no. 4 (1997).
———. "Socialism, Ecology, and Democracy: Toward a Strategy of Conversion." In *Socialism: Crisis and Renewal*, edited by Chronis Polychroniou. Westport, Conn: Praeger, 1993.
———. "The U.S. Left since 1968: Decline or Growth?" *New Political Science* 21, no. 3 (1999).
Wood, Ellen Meiksins. "Back to Marx." *Monthly Review* 49, no. 2 (1997).
Yrjö Haila, Richard Levins. *Humanity and Nature: Ecology, Science and Society* London: Pluto Press, 1992.

Ernst bloch "aristotelesçi sol": düşünsel geçişimler ve çok-seslilik ve "kültür çevresi"

Onur Bilge Kula

A- ERNST BLOCH: "ARİSTOTELES'Çİ SOL" VE DÜŞÜNCENİN ÇOĞULLAŞMASI

Felsefede ve edebiyatta düşünsel geçişimler ya da değişik yerlerde ve zamanlarda benzer düşüncelerin düşünülmesinden kaynaklanan durumlar, çoğunlukla "çok-seslilik" ya da "söyleşimsellik" olarak adlandırılmaktadır. Felsefede bu kavramlarının oluşumunu ve gelişimini belirginleştirmeye elverişli görünen düşünsel birikimi ortaya çıkaran filozofların başında Ernst Bloch (1885-1977)[1] gelir.

---

[1] "Somut ütopya", "umut ilkesi" gibi kavramlar bağlamında eleştirel düşünce, eleştirel kuram, insancılık ve devrimcilik gibi nitelikleriyle tanınan yirminci yüzyılın önde gelen Alman filozofu Ernst Bloch, Nazi diktatörlüğünün baskıları sonucu ülkesini terk etmeye zorlanmıştır. Düşünür, Avrupa'da birçok ülkeyi dolaştıktan sonra Amerika'ya gitmiş ve uzun süre orada yaşmıştır. Bu insancıl ve eleştirel Marksist, İkinci Dünya Savaşı sonrasında kurulan iki Almanya'dan Demokratik Almanya Cumhuriyeti'ni yurt olarak seçmiştir. Yaşam ilkesi durumuna getirdiği kuramsal ve edimsel felsefesinin temelini oluşturan "Umut İlkesi" uyarınca, bu yeni ülkede ömrü boyunca uğruna özverilerle dolu bir savaşım verdiği "insancıl sosyalizmin" gerçekleştirilebileceğini hayal etmiştir; ancak, hayallerini gerçekleştirme olanağı bulamamıştır. Her olumsuzluktan umut türeten Bloch, 1948'de Leibzig Üniversitesi Felsefe Bölümünü kurma görevini üstlenmiş;

Öncelikle "Umut İlkesi" adlı yapıtıyla anımsanan bu ünlü Alman filozofun konuya ilişkin yapıtları arasında öncelikle 1952 yılında yazdığı "İbni Sina ve Aristotelesçi Sol"[2] ve 1956 yılında yayımladığı "İlerleme Kavramında Ayrıştırmalar"[3] sayılabilir. "Düşünmek, sınırları aşmaktır" diyen bu insancıl düşünür, "İbni Sina ve Aristotelesçi Sol" adlı yapıtında zamanın, mekanların, kültürlerin ve düşünce dizgelerinin sınırlarını aşarak, insan(cı)lık açısından "aşkın" bir düşünme denemesi ortaya koyar. "Anımsama" ile "güncel görev" arasında ahlaksal bir bağ kurulabildiği ölçüde, anımsamanın verimli olabileceği görüşünü dizgeleştiren Bloch, çatışmacı bir yaklaşımla kültür alanlarının parçalanmasına karşı dayanıklı bir düşünsel tutum geliştirmenin yollarını arar. Anılan filozof, bu amaçla tüm insanlığın ve tüm dönemlerin düşünsel edinimlerinin, tarihsellik ve bütünsellik ilkeleri doğrultusunda değerlendirilmesini önerir.

A-1. BU DOĞULU DÜŞÜNÜR, AKIL VE KAVRAYIŞ İLE İLGİLİ KONULARI BAŞARIYLA İRDELEMİŞTİR

Bloch, "İbni Sina" adlı yapıtının hemen girişinde "akıl ve kavrayış ile ilgili şeylerin" sürekli yeniden düşünümlenerek geliştirilebileceğini savlar. Bloch'a göre, Ortaçağ "Doğu düşünürleri" özellikle "akıl ve kavrayış ile ilgili konuları" irdelemede çok başarılıdırlar. Onlar, bu nitelikleri temelinde "Yunan ışığını kurtarmış ve dönüştürmüştür".[4] Düşünürün değerlendirmesi uyarınca, "Tacik" kökenli Buharalı İbni Sina (980- 1037)[5] "en büyük Doğulu düşünürlerden biridir". Bu büyük düşünür geriye bıraktığı doksan dokuz yapıtla "geniş ve ilerlemeci Doğu kültürünün" saygın bir geliştiricisi olmuştur. Anılan niteliklerinden dolayı kendisine düşman olan dönemin dinci yobaz çevrelerince "aşk ve şaraba" düşkünlükle suçlanmıştır. Aşk ve şarap, Orta Çağ İslam köktenciliğinde çoğunlukla zındıklık ya da sapkınlık göstergesi olarak değerlendirilmiştir.

Felsefe ve yazın gibi alanlar başta olmak üzere, Avrupa, diye sürdürür Bloch gerekçelerini, "şimdiye değin olduğundan daha belirgin olarak Doğu skolastiğini anımsamalıdır"; çünkü, Aristoteles'i "Hıristiyan olmayan bir biçimde

---

ancak, Sosyalist Birlik Partisi'nin özellikle yerel örgütünün dar-görüşlülüğü ve belirlemeci tavrı nedeniyle, kısa süre sonra görüş ayrılığı baş göstermiştir. 1956 Macar Halk Ayaklanmasının Sovyetler ve yerli işbirlikçiler tarafından kanla bastırılmasından sonra, düş-kırıklığına uğrayan Bloch ödünsüz bir rejim karşıtına dönüşmüş ve 1957 yılında iktidarda bulunan Sosyalist Birlik Partisi rejimince zorunlu emekli edilmiştir. 1961'de Federal Almanya Cumhuriyeti'ne geçen Bloch, Tübingen Üniversitesi Felsefe Bölümünde görev almış ve emekli olana değin bu görevde kalmıştır.

[2] Ernst Bloch, *Avicenna Und Die Aritotelische Linke* (Suhrkamp, 1963).

[3] Ernst Bloch, *Differenzierungen Im Begriff Fortschritt* (Berlin: Akademie Verlag, 1956).

[4] Bloch, *Avicenna Und Die Aritotelische Linke*, 9.

[5] Bloch'un verdiği bilgilere göre, İbni Sina varlıklı bir aileden gelen, aritmetik, geometri, mantık ve astronomi bilgileriyle donanmış, iyi bir eğitim almış, Bağdat Üniversitesi'nde felsefe ve tıp öğrenimi görmüş, politika ilgili işleri beceren bir düşünürdür. Yapıtları felsefe, özellikle de tıp alanında başvuru niteliğinde ve belirleyici önemdedir. Felsefe yapıtı "Kitab as Şifa" (Şifa Kitabı), bedensel sağlığı ve yönetimi, "kavrayış" ve "akıl" sağlığına bağlar. "Doğu Felsefesi" ve Tacikçe olarak kaleme aldığı "Danış Name" (Bilgi Kitabı), eleştirel ve akılcı düşünme denemeleridir.

ve özgün materyalist bir canlılıkla geliştiren" Doğu skolastiği, Avrupa Aydınlanmasının "kaynaklarından biridir"[6]. Söz konusu Doğu skolastiği kapsamında, öte-dünya düşüncesinden kurtulamayan mistik din bilgini ve düşünür Aquinli Thomas'a değil, dünyasallığı ve bilimi simgeleyen "tüm-maddeci" Giordano Bruno'ya ulaşan "çizgiler" belirlenebilir. Doğudan Batıya uzanan dünyasallaşma ve bilimselleşme geleneği içerisinde "öncelikle İbni Sina" ve İbni Rüşt" önemli dönüm noktalarını oluşturmuştur.

A-2. İBNİ SİNA, DÜNYASAL VE DOĞA-BİLİMSEL BİR DÜŞÜNÜRDÜR

Bloch'un anlatımı uyarınca, İbni Sina türünden düşünürler "din adamı" ya da "din bilgini" değildir; onlar "dünyasal yaşayan ve doğa-bilimsel düşünen" insanlardır.[7] Hatta "feodal biçimlerine ve düşünsel savaş ateşine karşın bütün İslam toplumu Ortaçağda Avrupa toplumlarından farklıdır". Ortaçağ İslam toplumu, içerisinde "ticaret sermayesinin yoğunlaştığı Arabistan, İran ve Hindistan'ın Akdeniz ülkeleriyle iletişimin başatlaştığı ve klan anayasasının kalıntılarının bulunduğu bir tür erken burjuva toplumudur".[8]

Arap toplumu, "kendi Venedik ve Milano'sunu Avrupa'dan beş yüz yıl önce" geliştirmiştir. Aynı dönemde burada "sermayenin en eski ve özgür varoluş biçimi olan ticaret sermayesi" egemenleşmiştir. Böylece, Avrupa'da manastır okullarında ve ondan doğan üniversitelerde yanan ışıktan çok önce "Arap dünyasında devingen bir ışık yanmıştır".[9] Ticaret ve değişime ek olarak, "kitap" da Arap dünyasında Batıdan önce kullanılmıştır.

Burada Kavimler Göçü tarafından kesintiye uğramayan "zengin bir geç Antik gelenek" vardır; bu gelenek Suriye'de Bizans'ın katkısıyla "donuklaşmaksızın canlı bir biçimde varlığını korumuştur". Suriye canlı bir düşünce ve uygarlık ortamıdır; coşkulu yeni-Platoncu bir düşünür olan Jamblichos Suriyelidir. "İslam'ın ilk dönemlerinde Yunan filozoflarını Arapçaya çevirenler Suriyeli Hıristiyanlardır". Arap kültürünü varsıllaştıran bir başka kaynak, ise İran kökenli olan "ışık kutsama" geleneğinin içerisinde barındırdığı "düşün özgürlüğü"nün ipuçlarıdır.

İbni Sina'nın doğduğu kent dönemin düşünce merkezlerinden biri olan Buhara yakınlarındadır. Buhara ise, İran-Arap kültür bireşiminin gerçekleştiği Bağdat'a bağlıdır. Bu bağlamda İbni Sina'nın doğduğu bölgeyi "İran-Arap kültürüyle" sınırlayan Bloch'un Türk katkısını ihmal ettiğini belirtmek gerekmektedir.

Bloch'un anlatımı uyarınca, Halife El-Mansur yönetiminde Bağdat, Kuran'dan daha fazla kitabı ve bilgiyi tanıyan bir uygarlık ve kültür kentidir.[10] Bu kültür ve uygarlık, ortodoksiye eleştirel yaklaşmasıyla ve dünyasallığıyla tanınmıştır. Bu görece özgürlükçü ve çoğulcu kültür anlayışı, Güney İspanya'da bulunan Endülüs'e, "Kordoba'ya değin taşınmıştır". Bu nedenle, "özellikle de fel-

[6] Bloch, *Avicenna Und Die Aritotelische Linke*, 11.
[7] A.g.e., 12.
[8] A.g.e.
[9] A.g.e., 13-14.
[10] A.g.e., 15.

sefe İslam ortamında seyrek rastlanan "sera bitkisi" değildir; felsefenin Yunan-Suriye geleneği tam da buradadır"; bir başka anlatımla İslam kültür birikimi içerisindedir.[11]

Bloch bu saptamalarıyla, Doğuda felsefi düşüncenin olmadığını, felsefede Doğuya ilişkin ne varsa silinip atılması gerektiğini savlayan Avrupa-merkezci Hegel ile karşıtlaşır. Yirminci yüzyılın bu filozofu, böylece Hegel'in Avrupa ve Alman merkezci, dolayısıyla da ırkçılığa ortam hazırlayan düşüncesini aşarak, insancılık öğretisini evrenselleştirir.

Bloch'a göre, Doğuya özgü bütün bu olgular, önemli İslam düşünürlerinin özelliklerini açıklamakta ve kuşatmaktadır: İslam düşünürleri, Avrupa'daki denklerinin tersine "din adamı değil, hekimdir; teolog değil natüralisttir". Buna karşın, Ortaçağda Avrupa'da "doğa-bilimlerine yönelen filozof çok seyrektir". Bu bağlamda sadece Roger Bacon und Albertus Magnus anılabilir.

Avrupa'da genel olarak teoloji ağır basmasına karşın, "Arap skolastikçilerinde durum başkadır. Onlarda, İbni Sina'nın Kuran'ın 36. suresini yorumladığı 'Almahad'ında da görüldüğü gibi, teoloji değil, doğa-bilimleri başattır".[12] "Dünyasal bilimin parıltısı" ile yönetimlerini süslemek, hem Doğu, hem de Batı İslam uygarlık alanlarının yöneticilerinin belirleyici eğilimleriydi. İslam kültür birikiminin bu özelliği konusunda Alexander von Humboldt daha da ileri giderek, "akılcı ve amaçlı deneyi bulanların Araplar olduğunu" söylemiştir.[13]

Böylece, "feodal-klerikal Avrupa'nınkinden farklı olan İslam Ortaçağının büyük hekim-filozofunun dinsel olmayan düşünce tarzının" çerçevesi belirginleşmektedir. Bu düşünsel çerçevenin oluşumunda "ortak çıkış noktası olan Aristoteles, mistik vurgu ve yeni- Platonculuğun" payı açıktır. Bu saptama, Bloch'un İbni Sina felsefesinin başlıca kökleri olarak Aristoteles felsefesi, İslam mistisizmi ve yeni-Platonculuk akımlarını gördüğünü açıklamaktadır.

A-3. İBNİ SİNA YA DA FİLOZOFUN İŞİ, DİNİ DÜŞÜNCEYE KARŞI SINAMAKTIR

İbni Sina bağlamında Doğu ile Batı arasındaki farklılıklardan biri de "inanç-bilgi ilişkisinde", inanca ve bilgiye bakışta kendisini göstermiştir. Bloch'un aktarmasına göre, İbni Sina "inancın kurucuları önceleri ne söylemişlerse, filozoflar da daha sonra aynı şeyleri söylemişlerdir" demiştir. Filozoflar sadece "kendi tarzlarında örtük söylemişlerdir"; vahiy herkese yönelik olduğundan ve herkes tarafından anlaşılmak istedikleri için, vahyin diline uygun olarak imgesel bir dil kullanmışlar, söylemlerini "imgelerle ve benzetmelerle" yapılandırmışlardır. Bu durum karşısında "filozoflar işi, dini, düşünce alanında ilerlemiş kişilerin kavrayışı karşısında sınamaktır; buna ilham yerine kanıtı konuşturmak da dahildir".[14] Bloch'a göre, İbni Sina bu yaklaşımıyla "Tanrının sözü anlamında Kuran'a olan inancı, bambaşka bir inanca, insan kavrayışının gücüne olan inanca dönüştür-

[11] A.g.e.
[12] A.g.e.
[13] A.g.e., 16.
[14] A.g.e., 17.

müştür". Bu tutum, dinin bilime yönelik olumsuz etkisini sınırlandırmış; aklın dine teslim olmasını görece engellemiştir.

Bütün bunların bir sonucu olarak İbni Sina ve özellikle de İbni Rüşt için, "insan tininin/düşününün en üst bedenselleşmiş hali Muhammed değil, Aristoteles'dir. Bloch'a göre, bilim, "bundan daha açık bir biçimde kesin olarak ifade edilemezdi". Hıristiyan skolastikçiler de elbette Aristoteles'i takdir etmişlerdir; ancak, bu açıklıkta onun birikimini öne çıkarmamşlardır. İbni Rüşt için "Muhammed'in ışığı mitler ve parabollere dayanan ilk eğitim alanında kalır".

Ortaçağ İslam düşünürleri, inanç ile bilgiyi birbirinden ayırır ve hatta inanca karşı bilgiye öncelik verirken, Hıristiyan düşünürler, Bloch'un anlatımıyla, "inancı/dini akıl ile kavranabilir biçimde ifade etmeye uğraşmışlardır; Albertus Magnus, özellikle de Aquinli Thomas Araplara özgü inanç-bilgi-ilişkisini tümüyle ters yüz etmiştir". Onlara göre, "pozitif din, felsefenin popüler ön aşaması değil"; pozitif din, bir başka deyişle, "doğal ışık, vahyin olası ön aşamasıdır".[15]

A-4. EGEMEN İLİŞKİLERE KARŞI-DURUŞ, İSLAMİ HETERODOKSİYE TOPLUMSAL BİR BOYUT KAZANDIRMIŞTIR

Böylece, İslam düşünürleri aklın ve bilimin önceliğini kuramlaştırırken, Ortaçağ Avrupa düşünürleri "inanç ve bilginin uyumu" için uğraşmış, "İncil kesindir; çünkü, onun akıl yoluyla kavranması olanaksızdır" yargısından öte gidememiştir. Buna karşın, İslam kültürü içerisinde heterodoks düşünülerin yanı sıra, "mistik akım da ortodokslardan kopmuş" ve "soylulara ve din adamları sınıfına karşı duruşu" olumlamıştır. Mistik akımın bu karşı duruşu, İslam heterodoksisine toplumsal bir boyut kazandırmıştır. Özgürlük idesinin yanı sıra, sosyal eşitlik ve insancıl düşüncenin belirtilerini de içeren söz konusu toplumsal boyut, düşünürlerin ve bilginlerin muhalif tutumunun geniş halk yığınları arasında yaygınlaşmasına önemli katkı yapmıştır.

Bloch'un dile getirmeye çalıştığı bağdaşımcı, insancıl ve eşitlikçi eğilim, Anadolu'da özellikle Babai hareketi ve başkaldırısıyla belirginleşmeye başlamış, Yunus Emre'nin kişiliğinde önemli temsilcisini ve düşünürünü bulmuş, Şeyh Bedreddin (15.yüzyılın ilk yarısı) ve onun eylemci yandaşları Börklüce Mustafa ve Torlak Kemal'in katkılarıyla savaşımcı bir nitelik kazanmıştır. Anadolu'nun Batısında baş gösteren isyanın devlet erkince bastırılması üzerine yenik düşen Şeyh Bedreddin, Börklüce Mustafa ve Torlak Kemal'in öldürülmesinden sonra da bu hareket, düşünsel etki alanının daraltılmasına karşın, ince bir çizgi olarak Anadolu ve Balkan düşün ve eylem tarihinde varlığını sürdüre-gelmiştir.

Asıl olarak İslam heterodoksisinde varlık temelini bulan erk ve egemen düzen karşıtı bu tutum, özellikle "İran'da Arap başatlığına karşı bir yaklaşımın" öne çıkmasına da yol açmıştır. Arap başatlığına karşı-çıkış salt İran'a özgü değildir. İslam'ın Anadolu'nun kültürel-düşünsel birikimiyle harmanlanarak kazandığı yeni niteliği anlatmak için kullanılan Anadolu Müslümanlığı kavramı, Anadolu'da da Arap başatlığına karşı tavır alındığının kanıtıdır. İbni Sina bu

[15] A.g.e., 18.

kapsamda Aristoteles'i "yeni-Platoncu ve gnostik" bir bakışla alımlamıştır. Bu doğacı yaklaşımın etkisi giderek Basra'ya değin yayılmıştır. İbni Sina, yapıtlarına içkinleştirdiği doğacılık nedeniyle, "İslam ortodoksisi" ile uyuşamamıştır. Onun doğacılığı daha çok "evrenci ışık metafiziğine"[16] yöneliktir. Bu düşünsel tutum, onu, Kuran'ı ve camileri dışarıda bırakarak, ruhun kozmik ana ışığa akıtılmasını savunan gizemcilere yöneltmiştir.

Ayrıca, söz konusu doğacı dünya kavrayışı, İbni Sina'yı, bugüne değin ulaşan bir ansiklopedide 950 yıllarında "Basralı Neşeli Kardeşler" diye anılan dönemin bilginlerinin toplandığı bir tarikata da yakınlaştırmıştır. Bu tarikat, dünyanın ve ruhun, ilk-ışığa geri dönüşünü sağlamak amacıyla, "dünyanın kökenlendiği ilk-ışığı, yeni-Platoncu bir yaklaşımla" açıklamaya çalışmasıyla" ünlüdür.[17] Bütün bunlar, Bloch'un tanımlamasıyla, kuşkusuz düşünsel öz bakımından mistisizmdir; ancak, bu mistisizm "dinsel bağnazlıkla savaşım içerisinde olan doğacılığın özgün ve yadsınamaz bağlaşığıdır". Din, bu *'aşkın'* mistik dünya kavrayışmda "halk için afyon" olduğu gerekçesiyle reddedilmemektedir; ancak, "daha az afyon olarak" değerlendirilmektedir.

A-5. İNANÇ İLE İNANÇSIZLIK BENZEŞMEDİĞİ SÜRECE, KİMSE GERÇEK MÜSLÜMAN OLAMAZ

Fakat 'panteist' yönelimli mistik anlayışta "aşkınlık durumundan olmasa bile, dinsel uşaklık durumundan uyanmaya yönelen eğilimler" kendisini göstermektedir. Sufilerde din "tüm-tekin iç bakışında yok olur; sufi bütün dinlerin hiçliğini kabul eder; kendisini onların üzerinde görür".[18] Bu anlayışa göre, "pozitif dinler, ışık karartma alanları, yanıltma alanlarıdır".

İbni Sina'nın arkadaşı gizemci Abu Said'in, Bloch'un aktarmasına göre, "camiler yerle bir edilmedikçe, dervişlerin işi tamamlanmış olmayacaktır. İnanç ile inançsızlık tümüyle birbirine benzemediği sürece, hiçbir insan gerçek Müslüman olamayacaktır!"[19] sözü, Bloch'un değerlendirmesi uyarınca, "İslam sufileriyle, başka gerekçelerden yola çıkıp, aynı sonuca ulaşan özgür düşüncelilerin buluştuğunu" somut olarak göstermektedir. Bir mistik düşünürün, "cellatla tanışma olasılığı, tanrısal olanla bütünleşmeden yaptığı çıkarımların keskinliği ölçüsüne" bağlıdır. Din ile dinin aşılması arasındaki mesafe bu denli kısadır; "insanın Tanrıda, Tanrının insanda yok olup gitmesi arasmdaki mesafede bu denli kısadır".[20]

Dışa dönük gösteriş aracı olarak görülen camilerin yerle bir edilmesi, tanrısal kavramına ilişkin eleştirel çıkarımlar ile cellat arasında dolaysız bir bağ görülmesi ve tanrısal ile insansalın bir biriyle örtüşmesi gibi belirlemeler, Orta Çağ İslam kültürünün evrensel düzeyde ve anlamda eleştirel aklın dünyasallaşması ve özgürleşmesi sürecinde önemli düşünsel aşama ve katkıyı dile getirmektedir.

---

[16] A.g.e., 20.
[17] A.g.e.
[18] A.g.e., 21.
[19] A.g.e.
[20] A.g.e., 22.

Bloch, düşünsel anlamda dinsel yobazlığa karşı devrim niteliğindeki bu saptamaları izleyen satırlarda yazın kuramı bakımından önemli bir noktaya değinir: Bu değini, Musevilik, Hıristiyanlık ve İslam'ın salt hakikati temsil ettikleri savının, her türlü hoşgörüsüzlük ve çatışmacılığın çıkış noktasını oluşturmasıyla ilgili "üç yüzük meseli"dir. Üç yüzük meseli, anılan bu üç dinin de yan yana ya da içi içe bulunduğu İspanya'nın Endülüs bölgesinde geliştirilmiştir.

Bu mesel, İtalyan Giovanni Boccacio (15. yy) üzerinden, Bloch'un adlandırışıyla, "Saresen etkisi altında kalmış olan Staufer Hanedanından II. Friedrich'in sarayına" geçmiştir. Alman aydınlanmacı düşünür ve yazar Gothold Ephraim Lessing (18. yy), söz konusu üç yüzük meselini, "Bilge Nathan" (Nathan der Weise) adlı ünlü yapıtında ana izlek olarak yazınsallaştırmıştır. Lessing'in anılan yapıtı, Bertoldt Brecht'in (20.yy) adıyla anılan epik tiyatronun öncüllerinden sayılır. Üç yüzük meseli (parabolu), her üç dinin kutsal kitaplarının ve peygamberlerinin, tek başına salt hakikati temsil edemeyeceğini anlatmak için kullanılan düşünsel-yazınsal bir eğretilemedir.

Bloch'a göre, hakikati bir başına hiçbir zaman temsil edemeyen her üç dinin alanındaki Aydınlanma'da "ana pay sahibi olan doğacılığın" yanı sıra, "bu kilise-cami düşmanı, mistik düşüncenin çok paradoksal öğesi kaynak olmuştur".[21] Öncelikle İslam kültür çevresinde gelişen 'insancıl-eskatoloşik özlü' bu gizemcilik, 14. yüzyılda Avrupa'da "özgür düşüncelilerin" esin kaynağı olduğu gibi, "insanı tanrısallaştıran, aklı tanrısallaştıran" Usta Eckhart'ı etkileyen ve etkenleştiren başlıca esin kaynağı olmuştur.

İslam gizemciliği, Bloch'un deyişiyle, İslam ortodoksisiyle, bir başka anlatımla, bağnazlık ve yobazlıkla bütünleştiği ve felsefeye düşmanlaştığı dönemlerde gericiliğin, dinden uzaklaşıp özgür düşünceye yaklaştığı dönemlerde ilericiliğin yoldaşı olmuştur. Örneğin, İbni Sina'nın öğretilerini "sapkınlık" olarak niteleyen Bağdatlı felsefe profesörü El Gazali'nin, aklın özgürleşmesine ve bilimin başatlaşmasına karşı çıkması, gizemciliğin yobazlıkla bütünleşmesinin göstergesi olmuştur.

A- 6. "RUHUN UYANIŞI" İLK FELSEFİ ROMANDIR

Olası yanlış anlamaları önlemek bakımından İslam kültüründe ilerleme ve gerileme eğilimlerinin yan yana ve iç içe bulunduğunu belirtmek gerekmektedir. Örneğin, İbni Sina dünyasala, aklın ve bilimin tek kitaptan bağımsızlaştırılmasına, özgürlüğe ve çoğulculuğa yöneldiği ölçüde ilerlemeyi temsil ederken; El Gazali, dinsele, aklın ve bilimin tek kitaba bağımlılaştırılmasına, özgürsüzlüğe ve tekilciliğe yöneldiği ölçüde gerilemeyi simgelemiştir. İbni Sina'nın kuram ve ediminde somutlaşan eğilim kapsamında "dinsel alegoriler (orunlar) yeniden yorumlanarak, felsefi kavramlara dönüştürülmüşlerdir". Bu düşünsel yönelimde Doğuya özgü renkli anlatımın belirgin unsurlarından olan benzetme ve orunlamalar, bir mistifikasyon (gizemleştirme) gizil gücü içermelerine karşın, İbni Sina'nın kişiliğinde "inanca karşı bilgiye öncelik verilmesi suretiyle" gizemsizleştirme işlevi görmüşler ve Avrupa Aydınlanma'sının yolunu açmışlardır.

---

[21] A.g.e.

Heterodoks İslam birikimine dayanarak düşünce dizgesini oluşturan İbni Sina'ın ve İbni Rüşt'ün Avrupa düşünü üzerindeki ufuk açıcı etkilerinin dünyasala ve eleştirel akla dayalı bilgi anlayışından kaynaklandığını belirten Bloch, İbni Sina'nın tutukevinde "tam bir yalnızlık içerisinde bilgiye ulaşan bir insanı" kurgulayarak yazdığı ve Endülüslü bilgin ve şair İbni Tufeyl[22] tarafından güncelleştirilerek, yazınsal söyleme dönüştürülen "Ruhun Uyanışı-Hayy İbnYakzan" adlı yapıtını "felsefi roman" olarak nitelendirmiştir.

"Ruhun Uyanışı"nın temel motifinin Avrupa'da daha önce andığım "üç yüzük meseli"nden daha büyük bir yaygınlık ve ilgi gördüğünü vurgulayan Bloch'un değerlendirmesi uyarınca, "İbni Tufeyl'in bu romanı, Robinson'a ve Robinsonlara örnek oluşturmuştur"[23] Yapıta özgünlüğünü kazandıran "uyanış", Bloch için "insanları devindiren ve birbirine bağlayan etken ve genel kavrayıştır". Yaklaşık yüz yıl sonra İspanya'da İbni Rüşt'ün hocası olan İbni Tufeyl, İbni Sina'nın sanki tutukluluk ve bağnazlığa karşı düşünsel bir başkaldırıyı yazınsallaştırırcasına "uyanış" imgesi bağlamında geliştirdiği kurguyu, somut bir yapıta dönüştürerek, "Yaşayanın, Uyananın Oğlu" adını vererek edimde sınamak istemiştir.

Bloch'un verdiği bilgiye göre, belki de türünde ilk olan bu felsefi roman "Philosophus autodidactus" adıyla 1671'de "erken dönem Avrupa Aydınlanması"na girmiş; Almanca çevirisiyse Eichhorn[24] tarafından "Doğa İnsanı" (Der Naturmensch) adıyla 1783'te gerçekleştirilmiştir. Bu roman edebiyatta macera ve başarıyı simgeleyen Robinson tipini özendirmekle kalmamış, "Aydınlanmanın temel inancı olan 'insanın aklının dışında başka bir inanca gereksinmesi yoktur!' ilkesini de pekiştirmiştir".[25]

Bu yapıt, düşünmeden uzak tutulan kitlelerin bilme ve bilgelik eğilimlerini özendirmiş, ancak son çözümlemede "özerk bilmenin en yüksek aşaması olan 'unio mystica' aşamasına doğru ilerlemiştir. Bunun yanı sıra, "doğacılık genelde olduğu gibi, Ortaçağa özgü kalan İslam kültürünü", bir başka anlatımla, mistisizmi dışlamaktan çok, içler".[26] Böylece doğacılık özellikle İbn Sina'nın toplu yapıtlarında "doğa-bilimsel yönelmelerle birlikte Kuran'dan ve yobazlıktan bağımsızlaşma" eğiliminde belirginleşir.

Bloch bu bağlamda "Ruhun Uyanışı"nın Almanca çevirisi olan "Doğa İnsanı"nda yer alan İbn Sina'nın şu belirlemelerini aktarır: "İstenç ve uğraşı belli bir yüksekliğe ulaştıran kimseye hakikat ışığının açmasını haber veren, birden ortalığı aydınlatan ve sonra yitip giden yıldırımlara benzeyen ışınlar ulaşır. Daha

---

[22] İbn Tufeyl/İbn Sina, *Ruhun Uyanışı- Hayy İbn Yakzan* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2002). Bu yapıtın hemen başında verilen bilgiye göre, Muvahhidler dönemi Endülüs'ünde felsefi düşüncenin ilk büyük önderi olan İbn Tufeyl (Latin dünyasında Abubacer) 12. yüzyılın ilk on yılında Gırnata (İsp.: Granada) vilayeti yakınlarında doğdu. İbn Tufeyl de İbn Sina gibi, Endülüs'te parlak bir hekim, filozof, matematikçi ve şairdi. "Risale Hayy İbn Yakzan" Tufeyl'in bilinen iki yapıtından biridir. 1185-86'da Fas'ta ölen İbn Tufeyl'in cenaze namazında el-Mansur bizzat bulunmuştur.

[23] Bloch, *Avicenna Und Die Aritotelische Linke*, 25.

[24] Bloch kültürel, dinsel, yazınsal ve felsefi etkileşim bakımından çok büyük önem taşıyan bir veriyi, Eichhorn'un ön adını, ne yazık ki, burada belirtmemiştir.

[25] Bloch, *Avicenna Und Die Aritotelische Linke*, 25.

[26] A.g.e., 26.

sonra o uğraşını sürdürdüğü takdirde, aniden yanıp sönen parıltıların çoğaldığını görür. Bunun üzerine bu parıltılar, o kişi uğraşını sürdürmese de ona kendilerini gösterecek sıklıkta ulaşırlar. O kişi bir bakışta bir şeyi gördüğü sıklıkta Tanrının/kutsalın kapısına varır; onun özünden bir şeyler, kaçamak bir bakış savurduğu her şeyde kendisini duyumsatır; o aynı anda hakikati görür. Uğraşını kararlıca sürdürdüğünde artık sadece parıltılara değil, aydınlık bir ışığa, dayanıklı bir yoldaşa benzeyen dayanıklı bir bilgiye ulaşır. Bu olay, kişi, hakikat tarafına tutulan parlatılmış bir aynaya benzeyen bilgiye ulaşana değin sürüp gider. Ve bu aşamada kişi sadece ve sadece Tanrısalın kapısından içeri girdiğini görür; bu hakiki birleşmedir".[27]

Bloch'tan aktardığım bu görece uzun alıntı, bilgiye ya da hakikate ulaşma eyleminin ya da etkinliğinin bireysel bir uğraş olduğunu, böyle bir erek güden bireylerin öz-bilincine dayanarak ısrarlı bir iç-sorgulama yahut iç-yolculuk yapma gücüne sahip olması gerektiğini göstermektedir. Öz-istenç, ancak kararlılık ve direşkenlikle geliştirilebilecek bir özyapı niteliğidir. Doğu gizemcilerinde de çoğunlukla bu eğilim gözlenmektedir.

İbn Tufeyl, Bloch'un değerlendirmesi uyarınca, "Ruhun Uyanışı"nda bu değerlendirmeyi aktarmakla, İbn Sina'nın yitik yapıtı "Doğunun Felsefesi"ne (Philosophia orientalis)" gönderme yapmak istemiştir. İbn Sina, "Doğunun Felsefesi"nde "sadece Kuran'ın değil, örtülü de olsa, Aristotelesçi felsefenin de hakikati içerdiğini" dile getirmiştir. Ancak, "örtüsüz hakikat, sadece ve ilk olarak "Doğunun Felsefesi'nde açığa vurulmuştur. 'Doğunun Felsefesi', Doğuluların değil, Doğunun felsefesi anlamında, bir başka deyişle, ışığın doğuşu, aydınlatma anlamındadır".[28]

A-7. GÖKYÜZÜNÜN BÜTÜNÜ OLAN TANRI AKIL YOLUYLA KAVRANABİLİR Mİ?

İbn Rüşt de İbn Sina'm bir yandaşı yahut ardılı olarak "Destructio destructionis" adlı yapıtında İbn Sina'nın "Doğunun Felsefesi"nde -tam bir tüm-tanrıcılıkla- "evrende bütünlüklü bir gücün varlığını, bu gücün, bir hayvan bedenin uzuvlarına yaşam gücünün nüfuz etmesi gibi, evrenin parçalarına onları birleştiren bir biçimde nüfuz ettiğini" aktarmıştır. Bu öğretiye göre, Tanrı, "corpus coeleste", diyesi, "gökyüzünün bütünü"dür. Tanrıyı gökyüzünün bütünü ile özdeşleştirmek, bir anlamda onu doğallaştırarak, akıl yoluyla kavranılabilirleştirmek demektir.

İbn Sina anlamında "cezbe" ya da "esrime", bilinmezlikte yok olup gitmeden çok, doğacı düşünce temelinde Aydınlanmanın ipuçlarını içerir. Bu kapsamda Tanrısala ulaşma yolunda cezbe gelenler, esrikler, Bloch'un saptamasıyla, "doğasız bir aşkınlık" içerisinde değildir; çekim noktası olan Allah'a ulaşmak için de "doğadan" geçerler. Bu anlayış sayesinde İbn Sina /İbn Tufeyl' in "Ruhun Uyanışı"nda yetkinlikleştirdikleri mistisizm "tüm-tanrıcıdır". Bu yaklaşım, Bloch, "çok-tanrıcı vurgusu belirgin olan Aristoteles'te yıldızlar Tanrıdır; tek-

[27] A.g.e., 27.
[28] A.g.e.

tanrıcı vurgusu açık olan İbn Sina'da ise tanrısallık bütün doğaya nüfuz eder"[29] belirlemesiyle açıklar.

Buharalı düşünürün cezbe anlayışı, "esrikleşmiş ruhu" aynı biçimde "esrikleşmiş doğa" ile birleştirir. Burada "yeryüzündeki devinimlerden oldukça yüksek bir ayrılma" vardır; ancak, tanrısalı gökyüzünün tümü olarak görmede kendisini açığa vuran, "uyanıklığı" öne çıkaran, "doğacılık" da açıktır. Bloch'a göre, İbni Sina'nın öğretisinde "inancı" anlatmak için kullandığı "örtü mecazı, bilgi, çoğunlukla esrimeyle birlikte bedene, doğaya sadık kalmakla, hatta bir özdek olarak doğayı gökyüzüne değin çıkarmakla birlikte, bilgiye tam da o zaman için sahip olabileceği en yüksek özerkliği vermektedir".[30]

Alman düşünür, dünyasala yöneliş bakımından Aristoteles ile İbni Sina arasında dolaysız bir bağ kurar. Onun için Buharalı filozof, "Ortaçağda başlayan Aydınlanmanın ayrım noktasıdır"; İbni Rüşt de aynı düşünsel konumdadır. Yerli İslam yobazlığınca kovuşturulan ve kitapları yakılan bu iki filozof, aynı zamanda Avrupa gericiliği tarafından da doğru alımlanmamıştır. Ortaçağda Avrupa'nın bu iki filozofa ilişkin alımlama yanlışlığı(!) bilinçlidir; çünkü, Bloch'un da vurguladığı gibi, özellikle İbni Rüşt'ün görece eleştirel ve özgürlükçü öğretisi "yıkıcı etkiye sahip" diye ulamlanmıştır. Bu nedenle, bu bilimci ve filozofların öğretilerindeki "doğacılık", yerli yobazlık tarafından daha açık biçimde belirlenmiş ve "yobazlığa karşı" ilkeli bir tutum sergiledikleri için dışlanmaya çalışılmıştır.

Bloch, İbni Sina'nın "felsefeyi bölümlemesinde teolojik ağırlığın Hıristiyan Aristotelesçilere göre daha az olduğu" kanısındadır; çünkü, Buharalı ayrıksı düşünür, mantık ve matematiğe daha geniş doğa-bilimsel ve doğa-felsefesel bir ağırlık vermiş ve bunun üzerine metafiziğini kurmuştur. Doğacılığa ve bilimselliğe öncelik veren bu tutum nedeniyle, İbni Sina'ın birikimi, Avrupah mistiklerden çok, Giordano Bruno ve onu izleyen bilimcilere kaynaklık etmiştir.

A-8. İBNİ SİNA'DAN HEGEL'E "ARİSTOTELES'Çİ SOL", DEVİNİM VE NESNEDE BELİRGİNLEŞİR

Betimlenen bu "çizgi ve yönelişi" adlandırmak için, Hegel'in ölümünden sonra "Aristotelesçi Sol" nitelemesi önerilmiştir[31] Aristotelesçi Sol kavramı, Aristoteles'ten başlayarak, Doğuda İbni Sina, İbni Rüşt, Batıda Giordano Bruno ve Hegel'e değin uzanan ve asıl olarak "dünyasala duyulan ilgide somutlaşan düşünsel

[29] A.g.e., 28.
[30] A.g.e., 29.
[31] A.g.e., 31.

çizgi kapsamında gerçekleşen etkileşimleri" anlatmaktadır. Aristoteles, "maddeyi, 'dynamei on', olanak dahilinde olmak olarak, bir başına belirlenmemiş olarak, bir mum gibi, biçimi edilgin olarak alan ve kendisini biçimlendiren şey" diye tanımlar. İbni Sina ise maddeyi her yerde "etki biçimiyle, etki biçimini de maddeyle donatılmış olarak" nitelendirir.

Böylece, İbni Sina'nın düşünsel anlamda bir ilerleme olan "madde-etki biçimi" ilişkisi kapsamında öne çıkan "doğacılaştırma", örneğin, İspanyalı Yahudi filozof Avicebron'a esin kaynağı olur; bu düşünürce "materia universalis" ile kavramlaştırılır.

Anılan sorunsal alanında İbni Rüşt, düşünsel bakımdan biraz daha ilerleyerek, maddeyi "sürekli olarak kendi içinde devinen, bütünlüklü ve canlı" (natura naturans) olarak betimler. İbni Rüşt'ün "hayranı ve izleyicisi" olan Giordano Bruno, maddeyi "tohumlayarak-tohumlanmış tüm-yaşam" olarak görür. Böylece özdek, "öbür dünyası olmayan sonsuz bir Tanrı" gibi değerlendirilerek, insan aklının öte-dünyadan, dinselden bağımsızlaşmasına ve dünyasala yönelerek özerkleşmesine temel oluşturur.

Aristoteles'in "madde-biçim kavramı ve etkisi" ile başlayan bu düşünsel çizgi, Bloch'un belirleyimiyle, "maddenin etken güçselliği içerisinde tanrısal gücün ortadan kaldırılması"na dönüşerek, varlığını sürdürür. Aristotelesçi Sol'un yolu da "tanrısal gücün maddenin etken güçselliğinde ortadan kaldırılması" biçiminde tanımlanan bu düşünsel çizgi üzerindedir. İbni Sina ise Aristotelesçi Sol'un tarihsel yolculuğu içerisinde "Antik dönem sonrası ayrım ve dönüm noktasıdır".[32]

Buna karşın, Batılı bilgin tipini simgeleyen Aquinli Thomas'a değin ulaşan Aristotelesçi Sağ, "katıksız nus'un tanrısallığını iyice yükselterek", tanrısallık kavramının saltlaştırılmasında belirginleşir; maddeyi "olanak dahilinde olmak" aşamasına yükselterek, "dünyayla bağlantılandıramaz". Daha anlaşılır bir anlatımla söylemek gerekirse: Orta Çağ Doğu düşününde belirginleşen "sol eğilim", Tanrısalı/dinseli maddenin etken gücünde ortadan kaldırarak, maddeye öncelik verirken, Batı düşünü, maddeyi Tanrısalda/dinselde yok ederek, ya da yoksayarak, dinsele öncelik vermek suretiyle "sağ" bir yorum geliştirmiştir.
Bloch, Aristoteles düşüncesini doğacı bir yaklaşımla daha da ileri götüren İbni Sina'nın düşünsel üretiminde "üç ana noktada" sol düşünceyi belirginleştirdiğini öne sürer: 1. *Beden –ruh öğretisi*; 2. *etken kavrayış ya da genel insansal kavrayış (Intelligenz)*; 3. *Dünyada madde-biçim (güçsellik-güç) ilişkisi öğretisi.*

A-9. KAVRAYIŞ, İNSAN RUHUNUN AYIRICI ÖZELLİĞİDİR

Birinci ayrım noktası olan *"beden-ruh ilişkisi"* bağlamında, İbni Sina "ruha" inanır; ancak, "arzulayan, duyumsayan ve tasarlayan ruhun hayvanlarda da bulunduğunu ve bedenle sıkı sıkıya bağlı olduğunu" düşünür. Bütünlüklü ve bölünemez etki biçimi anlamında ruh, organik bedende vardır ve onun sayesinde vardır. İnsan ruhunun ayırıcı özelliğiyse "kavrayıştır". Kavrayış, insan ruhunun "özgünlüğünü, sürekliliğini ve yok-edilemezliğini" sağlar. Bu "bireysel ruh, be-

[32] A.g.e., 33.

densel olarak ne üretilebilir, ne de bedenin ölümüyle birlikte yok edilebilir". Bu ruh-beden ikiliği alanında "kavrayış" vurgusu, insansala yönelişin belirtisi olarak değerlendirilebilir; ancak, "henüz Kuran'dan uzaklaşma" söz konusu değildir.

Bu noktada bireysel ruhun ölümle birlikte ortadan kalktığını savunan İbni Rüşt, İbni Sina'dan daha ileridedir. Ancak, İbni Sina ölümden sonra yeniden dirilişi daha kararlı bir tutumla yadsımakla, "bireysel sürekliliği" de reddetmiş olur. Böylece, düşünür, her türlü dinsel bağnazlığın ve yobazlığın temel dayanaklarını sarsar. Aynı zamanda "bilgiyi ve bilenleri öte dünya korkusundan" uzaklaştırarak, bilmek isteyen insan aklının özerkleşmesine katkı yapar.

İbni Sina ve İbni Rüşt gibi, Aristotelesçi ruh öğretisinden yola çıkmalarına karşın, Ortaçağ Avrupa'sında "hiçbir Hıristiyan düşünür", dinsel yobazlığa karşı böyle ilkeli karşı çıkış gerçekleştirememiştir.

Elbette ki, ister İslam, ister Hıristiyan dünyasında olsun, dinsel bağnazlığın ve yobazlığın temsilcileri, öte dünya korkusunu simgeleyen "kırbaçlarım" ellerinden alan bu tür "yıkıcıları" kovuşturmaya uğratmasına şaşmamak gerekmektedir. Nitekim, anılan ayrıksı ve eleştirel düşünürler, hem Doğuda, hem de Batıda devlet erkiyle bütünleşen dinsel yobazlık tarafından zindana atılmış, sürülmüş, baskılanmış ve sayısız insanlık dışı uygulamayla karşı karşıya bırakılmıştır.

A-10. BÜTÜN İNSANLAR AKILLA DONANMIŞTIR

2. *Tekil kavrayış ve genel akıl* alanında İbni Sina "genel akla her şeyi verir. Hiçbir biçimde savrulması yoktur. Bu nedenle, özel olanın, törenin, inancın sınırlarını aşar".[33] Aritoteles'te *edilgen* olan "bireysel akıl", İbni Sina'da "etken, asıl biçim, kavrayışın etki biçimi" olan genel akla, "insansalm tekil olmayan başı"na dönüşür. Böylece İbni Sina, aklı salt bilgiye yetenekli akıl olmaktan çıkarıp, aynı zamanda "bilgi biçimlendirici" akla dönüştürerek, Aristoteles'i aşmış olur; çünkü, "aklın insansal bütünlüğü/birliği" düşüncesi, "köleleri konuşan araç", "Yunan olmayanları köle"[34] olarak gören Aristoteles'de henüz yoktur.

Etken aklm bireyselliğini aşarak, ona insansal bir genellik kazandırıp, düşünsel ilerlemeyi süreklileştirenler, etken aklı, *"insan soyu içerisindeki kavrayış birliğinin yeri"* olarak değerlendiren İbni Sina ve İbni Rüşt'tür. Özellikle bu sonuncusu, dinin değil, Aristoteles anlamında yorumlayan felsefenin "en üst insani yetkinlik, insansal kavrayışın son ereği" olduğunu dile getirerek, aklm genelliği düşüncesini öne çıkarmıştır. Bu düşünsel derinlik, etken akıl düşüncesinin *"insancılaşması ve evrenselleşmesine"* önemli bir katkı olmuştur. İslam düşüncesinde, özellikle İbni Sina'da "genel aklın insanda beliriş yollarının fantastik olması" olağandır. İbni Sina'ya göre, "etken kavrayış" aşağı doğru, "Tanrıdan aşağı ayın devindiricisine doğru akan duyu-üstü kavrayışları" kapsar. Oradan fışkıran etken akıl, bilincimize akar; onu "aydınlatır" ve onda "kozmik varlıkların görünümle-

[33] A.g.e., 35.
[34] A.g.e., 35-36.

rini yaratır".[35] Düşünür bir adım daha atarak, etken aklı "en alt göksel kavrayış" olarak nitelendirir; böylece "insan soyunun birliğini" ve "toleransı oluşturan 'unitas intellectus' (kavrayış birliği) öğretisini belirginleştirir.

Kavrayış birliği öğretisi uyarınca, "bütün insanlar tek bir akla sahiptir ve akıl insanların tümünde tektir". Bu söylemde insanların ilkesel eşitliği başattır; insanların ilkesel eşitliğiyse hoşgörü, çoğulculuk, dolayısıyla da demokrasi ve insancılık idesinin gelişmesi için uygun ortam hazırlamaktadır. Önce İbni Sina, sonra da İbni Rüşt tüm insanlar için geçerli olan kavrayış birliği ve aklın genelliği öğretisiyle "kendi dinlerinin dar-görüşlülüğünü" sorguladıkları gibi, Bloch'un belirlemesiyle, "Hıristiyan mutlakçılığını da yaralamışlardır".[36] Dolayısıyla bu iki düşünür ve bilimci, salt İslam yobazlığım sarsmakla kalmamış, Hıristiyan yobazlığının da saltçılığınının sorgulanmasını özendirmişlerdir.

A-11. İBNİ SİNA VE İBNİ RÜŞT'ÜN TOLERANS VURGUSU, SAPKIN DİYE NİTELENEN HIRİSTİYAN TEOLOGLARIN DA ÖTESİNDEDİR

Batı Hıristiyanlığında özellikle ruban sınıfı, İbni Sina ve İbni Rüşt anlamında "unitas intellectus" kavramını "sapkınlık" olarak damgalamıştır. Her iki dinde mutlak değişmezliği savunan din yetkelerinin (otoritelerinin) İbni Sina ve İbni Rüşt'ü zındık yahut sapkın olarak nitelendirerek, toplum yaşamında etkisizleştirmek amacıyla ellerinden gelen her şeyi yapmışlardır. Bunun nedeni, bu iki eleştirel bilginin öğretilerinin, her türlü dinsel bağnazlığı, dolayısıyla din adamlarının erklerini ve somut çıkarlarını sorgulanabilir duruma getirmesidir.
Ortaçağ Batı Hıristiyanlığında salt ruhban sınıfının temsilcileri değil, ruhban sınıfınca pek olumlu gözle bakılmayan dönemin iki ünlü gizemcisi Albertus Magnus ve Aquinli Thomas da İbni Sina ve İbni Rüşt'e karşı olduklarını açığa vurmak için, "De unitate intellectus contra Averroistas" adlı yapıtı kaleme alırlar.[37]

Dönemin önde gelen bu iki Hıristiyan gizemcisinin karşı çıktığı şey, Bloch'un değerlendirmesi uyarınca, anılan iki İslam düşünürünün öğretilerinde kendini açıkça gösteren "tolerans coşkusu/vurgusu"dur. Bağnazlığı ve yobazlığı derinden sarsan en önemli düşünsel tutum, kültürel ve dinsel bakımdan "başka olana", "değişik olana" karşı hoşgörü göstermedir. Tahammül ve hoşgörü "farklı" ile bir arada yaşamayı olanaklılaştırdığından ya da en azından bunu erekleştiğinden, çoğulculuğu da geliştiren bir etmendir. Böyle bir düşünsel ve ahlaksal tavır, kaçınılmaz olarak eleştirel düşünceyi ve "öteki", hatta "karşıt" ile birlikte yaşamı ve değişimi özendiren bağdaşımcı yaşam tarzını güçlendirir. İnsancılık öğretisinin yaygınlaşması bakımından önemli bir düşünsel temel oluşturan bağdaşımcılık (senkretizm), Anadolu'da güçlü bir birikime dayanmaktadır. Bu güç ve yaygınlıkta bir birikimi Ortaçağ Avrupa'sında görmek olanaksızdır. Dolayısıyla bağdaşımcılık, Doğunun Batıya sunduğu önemli bir düşünsel katkı olarak sürekli anılmalıdır.

---

[35] A.g.e., 37.
[36] A.g.e., 38.
[37] A.g.e.

Ancak, Avrupa Hıristiyanlığına göre İslam kültüründe belirgin olan bağdaşımcı geleneğe karşın, dar-görüşlülük ve hoş-görüsüzlük de başattır. Bu nedenle, İbni Sina ve İbni Rüşt, kovuşturmaya uğratılmış ve öğretileri "sapkınlık" olarak damgalanmıştır. Ne var ki, bu düşünürler kovuşturmaya uğratılmış, örneğin sürülmüş olsalar da, etkileri tümüyle ortadan kaldırılamamıştır.

Bu iki düşünür ve bilimcinin insancıl akıl öğretisi, içerisinden çıktıkları İslam kültüründe etkisizleştirilmiş olmasına karşın, geliştirdikleri öğretinin izleri, Avrupa'da Bloch'un anlatımıyla, örneğin, 16. yüzyılın ilk yarısında Almanya'da baskı, zulüm ve sömürüye karşı yürütülen Köylü Savaşlarının unutulmaz önderi Thomas Müntzer'de görülebilir. Köylü Savaşları sonucunda yenik düşen ve 1526'da idam edilen ayrıksı din bilimci Müntzer, "eşitlik", "özgürlük", "bireysel istencin özerkliği" ve "kamusal yarar" gibi kavramların Alman toplumunun belleğine yerleşmesine ve kitleselleşmesine önemli katkılar yapmıştır.

İbni Sina ve İbni Rüşt'ün "unitas intellectus" anlayışı, kendisini belirgin olarak Aydınlanmanın "çok-katmanlı değer kavramı" olan "doğa"da göstermiştir.[38] "Genel aklın birliği", Aydınlanmacılarca geliştirilen "doğa hukuku", "doğa ahlakı", "doğa dini" ve "doğa kavrayışı" gibi kavramlarda felsefe söylemi düzeyinde dizgeleştirilmiştir. Bu öğreti ve söylemler, Bloch'un söyleşiyle, "doğru ve etken kavrayışta olanlar için barış" istemine dönüşmüştür.[39]

A-12. BİÇİM, MADDENİN TÖZSEL NİTELİĞİDİR; DIŞ ETMEN, DÖNÜŞTÜRÜCÜSÜDÜR

Üçüncü alan olan *"madde-biçim ilişkisi"* konusunu da İbni Sina, Bloch'un değerlendirmesine göre, "geliştirerek yeniden oluşturmuştur". Elbette İbni Sina bu alanda görüş geliştiren ilk düşünür değildir; ondan önce bu alanda düşünce geliştirmiş olan Aristoteles, Straton, Aphrodisiaslı Aleksander ve Cicero vardır; ancak, onun ortaya koyduğu yeni yorum, kendisinden sonra "çığır açıcı" olmuştur.

Bu nedenle, Ortaçağın "Aristotelesçi Solu", madde kavramı söz konusu olduğunda, İbni Sina'ya bağlanır. Öbür yandan İbni Rüşt, İbni Sina'nın "Philosophia orientalis" adlı yapıtı sayesinde "filizlenen tüm-tanrıcılığını" bilince çıkarmıştır. İbni Rüşt'ün katkısıyla Aristoteles'de "edilgen varoluş" olarak bulunan ilk madde, düşünsel ilerleme anlamında "dynamei on", "olanak içerisinde varoluş" aşamasına yükseltilmiştir. Böylece, bir tür "dıştan etkileme" bu anlayışa eklenmiştir. Bu dış(tan) etkileme, ya da birlikte biçimlendirme, "etki biçimlerini iyice belirginleştirme anlamında geçişi tekilleştirmekte" ve belirlemektedir. Böylece dünyasallaşan madde, "olanağa göre varoluş" anlamında amaca dönük olarak biçimlendirilebilmektedir; çünkü, madde devinim içerisinde algılanmaktadır. Devinim, maddenin "mayalanması", "gebe kalması", kendi içinde ve çevresini etkileyecek biçimde değişime açık duruma gelmesi demektir.[40]

---

[38] A.g.e., 38-39.
[39] A.g.e., 39.
[40] A.g.e., 41.

Böylece, maddeyi edilgenlikle özdeşleştiren Aristoteles'ten ileri gidilerek, madde, etkenlikle, bir başka deyişle, devinimle özdeşleştirilmiştir. Maddenin etkenlikle özdeşleştirilmesi, düşünsel anlamda diyalektik materyalizmin gelişim sürecini hem hızlandırmıştır, hem de zenginleştirmiştir.

Bu çizginin düşünsel bakımdan derinleşmesine büyük katkı yapan İbni Sina, "Metaphisica"sında, Bloch'un anlatımıyla, "en üst, tanrısal etki biçimini maddeye indirgeyerek, maddesel biçimlerden bağımsızlaştırmıştır". Bu yapıtta "gerçek olanın önüne konulan olanaklı olan, oluşmanın olanağını içerisinde barındıran özneyi gerektirir". Bloch'un burada sözünü ettiği özne "kendi başına oluşmuş olamayan oluşmanın önkoşuludur". Bu bağlamda İbni Sina "maddenin yaratılmamışlığına ilişkin" Aristotelesçi öğretiyi, "olanaklı olandan yola çıkarak ve mantığa uygun biçimde belirginleştirmiştir".[41] Maddeyi, "aynı biçim gibi, sürekli var olan varlık" olarak değerlendiren İbni Sina'ya göre, "olanak-öznesine gerçekleştirmenin neden- öznesi" eklenmelidir; çünkü, "olanağa gerçekliği ekleyen şey, salt bir olanaklı olamaz".

Sonuç olarak, nasıl ki "madde nesnelerin anlamında önkoşul olarak görülmek zorundaysa, maddeye içkin olmayan bir nedenin (varlığı da) varsayılabilir". Maddeye içkin olmayan bu neden, "nesneleri olanaktan gerçekliğe yükselten biçim vericidir". Burada İbni Sina, Bloch'un saptaması böyle, "tanrısal bir nedenin biçimlendirici etkisini varlığın sadece verilmesi ve ayakta tutulması ile sınırlandırır". Bu etkide "maddenin nesnel olanaklılığı içerisinde daha önceden düzenlenmiş ve biçimlendirilmiş içerikler" bulunmamaktadır. Böylece Tanrı, daha önceden düzenleyen ve biçimlendiren güç olmaktan çıkarılmış, sadece "uyarıcı" güce indirgenmiştir.

A-13. NESNELERİ BİR BİRİNDEN AYIRAN, TANRISAL İSTENÇ DEĞİL, ONLARIN DOĞAL DÜZENLENİŞİDİR

Bu gelişmenin sonucunda madde-biçim ilişkisi içerisindeki devinimler ve değişimler, büyük ölçüde Tanrısal istençten bağımsızlaştırılmıştır. Bu savları gerekçelendirmek amacıyla, Bloch, İbni Sina'nın "Metafizik"inden şu bölümü alıntılar: "Maddenin tekil var-oluşuna yol açan ilkeler, ona düzen verenlerdir". Bu düzenleniş, "belli nesnenin var-oluşunun oluşmasında belirleyicidir".[42] Bir başka anlatımla: Nesneleri birbirinden ayıran, tanrısal ön-belirleme değil, onların doğal düzenlenişidir. Nesnel dünya maddesinde ortaya çıkan düzenleniş, "belirli ve tekil bir biçime yönelik eksiksiz bir ilişkiden başka bir şey değildir".

Varlıklar "bir başlarına özel maddi cevher/yetenek olarak düzenlenmiştir". Varlıkların bu özel maddi cevher olarak düzenlenişine dayanarak İbni Sina, "Aristoteles fiziğinde sayılan değişimin türü kadar, maddenin türü".[43] olduğunu belirmiştir. Değişim ve maddenin üç tür vardır: "yer değişimi, özellik değişimi ve organik dönüşüm". Bu değişim türleri, her birinin içerisinde bulunan biçimler ve kendilerine atfedilen maddi olanaklılıklarla birliktedir. Böylece, İbni Sina ve

[41] A.g.e., 42.
[42] A.g.e., 43.
[43] A.g.e., 44.

özellikle de İbni Rüşt tarafından geliştirilen öğretide biçim, "etki- gerçekliğini maddeye bırakır". Bu bağlamda İbni Sina "Elementler Öğretisi" adlı yapıtında, diye yazar Bloch, "biçimi, maddenin 'içte bulunan ateşi' ya da 'ateşli hakikati' diye adlandırır".[44]

İbni Sina ve İbni Rüşt'te "madde salt yaşam çekirdeklerini kendi içinde taşımakla kalmaz, devinim de maddeye yönelir". Bu yolla madde ile değişim arasındaki karşılıklı ilişkinin niteliği belirginleşir. İbni Rüşt'ün "öteden beri maddenin içerisinde barınan biçimleri geliştirerek ortaya çıkaran 'gökyüzünün dönen devinimleridir'" belirlemesi ve yine aynı düşünürün "Destructio destructionis"teki "bir nesnenin her yaratımı, onun güçselliğinin kendi içerisinde gerekçelendirilen gerçekliğe yönelişinden başka bir şey değildir. Ve biçimler sadece maddeden doğar/çıkar- gelişme 'eductio formarum ex materia'dır" saptaması bu bağlamda anlamlandırılmalıdır.

Bu kavramlaştırma, maddeye ilişkin kavrayışın gelişmesinde ve anlatımında başlıca etkendir. Daha açık bir anlatımla: Biçim, maddenin tözsel özelliğidir; maddeye içkindir. Biçimin maddeden çıkarımlanması, gelişme demektir. Maddeye ilişkin belirleyim de o zamana değin geçerlikte olan mekanik anlayış bırakılarak, maddeye ilişkin düşüncenin aktif/etken anlamda yeniden oluşturulması, bir başka deyişle, "dünyayı yaratan Tanrının yerini 'natura naturans'ın yaratıcı erkinin alması"[45], Aristoteles geleneğinin "sol" yorumlanışının özünü oluşturur.

Burada belirtmek gerekir ki, tarihselliği oluşturan ilerleme anlamında bu yeni düşüncelerin geliştirilmesi, siyasal anlamda yönetim erkinin niteliğini değiştirememiştir. İbni Sina ve İbni Rüşt'ün öğretilerini lanetleyen ve onları sürgüne gönderen, Hallacı Mansur'u diri diri yakan yönetim erkini elinde bulunduran İslam ortodoksisi; yine Giordano Bruno'yu canlı canlı yakan da Hıristiyan ortodoksisi olmuştur.

Dolayısıyla, ilerleme de gerileme de, özgürlük de özgürsüzlük de, insancıllık da insancısızlık da her iki, daha doğrusu tüm dinlerin içkin özellikleridir. Bu bakımdan dinleri birbirinden ayıran ya da üstünleştiren özel bir nitelik yoktur. Dinlerin temsil ettikleri uygarlık alanlarını teknik ilerleme açısından birbirinden farklılaştıran şeyse, dünyasal-bilimsel düşünme eğiliminin yoğunlaşma düzeyidir. Dünyasal-bilimsel düşünme eğiliminin yoğunlaşması da büyük ölçüde "eş-zamansızlık" ilkesi uyarınca gerçekleşmektedir. Eş-zamansızlık ilkesi uyarınca, örneğin, bilimsellik ve akılcılık gibi niteliklerin başatlaşması bağlamında 14. yüzyıla değin Doğu, 15. yüzyıldan itibaren de Batı öne geçmiştir.

Bu ilerleme anlayışı temelinde soruna bakıldığında, her türlü ilerlemenin, Bloch'un "Aristotelesçi Sol" olarak adlandırdığı dünya kavrayışının yoğunlaştığı yerlerde ve dönemlerde gerçekleştirildiğini söylemek abartılı bir soyutlama olmayacaktır.

A-14. İBNİ SİNA'NIN AQUİNOLU THOMAS ÜZERİNE ETKİLERİ

[44] A.g.e.
[45] A.g.e., 45.

Bazı konulardaki itirazlarına karşın, Alman Aristotelesçi Büyük Albert (Albertus Magnus, 13.yüzyıl) ve İtalyan Aristotelesçi Aquinolu Thomas (13.yüzyıl) başta olmak üzere, Ortaçağ Hıristiyan dünyasında önde gelen skolastikçiler, İbni Sina'nın bilgi kuramında belirginleştirdiği "bilginin nesnelere yönelik erekselliği ve bu nesnelere ilişkin salt kavramlara yönelik erekselliği" ilkelerinin yanı sıra, "genel kavramların nesnel geçerliliği anlamında 'evrenselceler sorunsalı'" konusunda dizgeleştirdiği görüşleri, Bloch'un deyişiyle, "tümüyle üstlenirler"[46] Evrensel düzeyde geçerli genel kavramlar anlamında evrenselceler, "dünyanın planı", "doğanın planı" ve "soyutlayan bilgi" açısından geçerlidir.

Yukarıdaki belirlemelerle İbni Sina, Albert ve Thomas'dan yaklaşık iki yüz yıl önce Hıristiyan skolastiği tarafından da edinilen ve geçerlileştirilen "çözümü formüle etmiştir". Bu nedenle de anılan Hıristiyan skolastikçiler tarafından "yetke" (otorite) olarak kabul edilmiştir. Hıristiyan skolastiği, İbni Sina ve İbni Rüşt'ün anılan öğretilerini üstlenmesine ve düşün yaşamında geçerlileştirmesine karşın, "doğacı" düşünceden çok, "ruhani" anlayışa dayanan genel eğilimi nedeniyle, "Aristoteles'in sağ" bir yorumundan öteye gidememiştir; çünkü, Ortaçağ Katolik düşünce dizgesinde Aristoteles, salt İsa'nın değil, "daha kararlı biçimde feodal-klerikal sınıflı toplumun ve onun ideolojisinin öncüsü" olarak değerlendirilmiştir".[47]

Dolayısıyla Doğuda Aristoteles birikimi dünyasallaştırılırken, Batıda ruhanileştirilmiştir. Bu yüzden Bloch, İbni Sina ve İbni Rüşt'ün yenileştirici yorumlarını "Aristotelesçi Sol"; Albert'in ve Thomas'ın dinselleştirici yorumlarını "Aristotelesçi Sağ" olarak nitelendirmiştir.

İbni Rüşt'ün "en zengin olanak anlamında madde hiç yetkinleşmemiş şeydir" belirleyiminde kendini gösteren madde öğretisi, Aristotelesçi sol geleneğin önemli bir yapı taşıdır. Bazı yönleriyle kilise tarafından "zındık olarak nitelendirilen Aquinli Thomas "formae separatae" ve "formae inhaerentes" kavram çiftini geliştirerek, "Aristoteles, İncil ve Dogma"yı dengelemeye çalışmış, "saf düşünün aşkın bir tanrısalcılığı" idesini dizgeleştirmiştir. Thomas'ın hocalık yaptığı Paris Üniversitesi, İbni Rüşt'ten çok açık olarak etkilenen Brabantlı Siger'in dev katkısıyla "Aristotelesçi Sol" eğilimiyle tanınmıştır.[48] Bu gelenek kapsamındaki "Latin İbni Rüştçüler", "felsefeyi teolojik yönetimden koparmaları" nedeniyle, "tümüyle resmi skolastik" ile yollarını ayırmışlardır.

Thomas, Arap düşünürlerin, özellikle "yeni-Platonculuğu örnek alarak, dünya nesnelerinin rastlantısal var-oluşunu gerekli Tanrısal var-oluştan ayıran" İbni Sina'nın Aristoteles düşüncesine yaptıkları katkıları "essentia ve existentia" (töz ve var-oluş) ayrımında üstlenmiştir. İbni Sina ve İbni Rüşt'te "dünya nesnelerinin etkin eylemli var-oluşu *'öz-yaratıcı'olarak*" betimlenmiştir. Bu, dünya nesnelerinin tanrısal istençten bağımsız olarak "canlı ve öz-etkin" bir biçimde kendi başlarına geliştikleri anlamına gelmektedir.[49] Dünya nesnelerinin "öz-et-

[46] A.g.e., 46.
[47] A.g.e., 47.
[48] A.g.e., 50.
[49] A.g.e., 51.

kin", bir başka deyişle, özerk olarak gelişmeleri, aynı zamanda "olanağı gerçekliğe ulaştırmak" demektir.

Bu düşünceler, "olmak istediğimi olacağım" söylemine kaynaklık etmiştir. "Olmak istediğimi olacağım" demek, tanrısal ön-belirlemeden bağımsız olarak, "ben öz-yazgımı belirleyeceğim!" demektir. Bu söylem, o günün koşullarında özgürlük ve özerklik duyurusudur.

Bunlardan çıkarak "Tanrının özü, onun var-oluşudur" diyen Thomas, İslam Tasavvuf'unun ruhunu yansıtan "Ben var-olanım; bu da Tanrının özel adıdır".[50] söylemini ortaya atmıştır. Bu söylem, bir türe özgü söz konusu örneklerin "çokluğu" idesini, dolayısıyla "tekil insanları ve gökyüzlerini" de içinde barındırır. Bu tür söylemlerin dinsel yobazlık açısından "şeytani" olduğu açıktır. Batıda bu yönelimi sürdüren Cardanus, Galilei, Bruno, Spinoza ve benzeri düşünürlerin de "aşkın dinsel yobazlık" tarafından "şeytan" olarak nitelendirilmeleri kaçınılmazdır.

A-15. ARİSTOTELESÇİ SOL'UN KARŞIT-KİLİSE ÜZERİNE ETKİLERİ

Aristotelesçi Sol'un etkileri, Bloch'un deyişiyle, "burjuva sabahından çok önce" kendisini duyumsatmıştır. Yazınsal alanda on üçüncü yüzyıldan kalma bir motifi yazınsallaştıran "Gülün Romanı"nda "dünya sevinci, etin tinden tümüyle ayrılışı ve bu dünyaya özgü malzemenin/maddenin tümüyle canlanması" simgelenir. Romanın "bahçesine dokunan bu gül, göksel bir gül değildir"; burada "aşk dünyası, dünya aşkı olarak" yaşar. Bütün bunlara "kirvelik" yapan düşünürse İbni Rüşt'tür.[51]

Aşk dünyasının dünya aşkı olarak yaşanması, salt özgür düşünceye yöneliş değil, "Hıristiyanlık içerisinde karşıt- Hıristiyanlık" olarak alımlanan Averoizm (İbni Rüştüçülük) geleneği çizgisinde egemenlerin "öfkesine" yol açan "akademik bir tutum alış"tır. Bu akademik tutum, Sorbonne'da başlayıp, Padua Üniversitesi üzerinden Rönesans (16. yy) ve Barock (17. yy) dönemlerine ulaşmıştır. Bu düşünsel gelenek içerisinde hem "bireysel ölümsüzlük, hem de onun genel akıl içerisinde yaşamını sürdürdüğü" savı reddedilerek, "madde sorunu" ve İbni Rüşt'ün irdelemesinin adına göre, "özdeksel 'sunstantia orbis'in önceliği" öne çıkarılmıştır. Bu geleneğin sürdürücüleri olan hukukçu Padualı Johannes ve hekim Pietro d'Abano felsefe olarak "Kilise ve onun yaratım öğretisine karşı maddenin ön-varlığı"nı savunmuşlardır.[52] Anılan iki düşünüre göre, "dünya güncelleşmeden önce, gizil gücül olarak dolayısıyla da olanağın türevi olarak madde var olmuştur".

Ancak, "yakıcı artçı etki" kendisini özellikle "Şehitler tarikatı gibi tehlikeli tarikat" yapılanmasında göstermiştir. 1200'lü yıllarda ortaya çıkan Amalrikancılar tarikatının başı olan Benalı Amalrich ve Dinantlı David, tüm-tanrıcı "sapkın" ya da "zındık" olarak nitelendirilmişler ve aforoz edilmişlerdir. David, Bağdat ve Cordoba'dan da daha ileri bir adım atarak, "Tanrı, madde ve tin biricik tözdür"

[50] A.g.e., 52.
[51] A.g.e., 54.
[52] A.g.e.

deme cesaretini sergilemiştir. Thomas ise David'in sözlerini aşarak "Tanrı, madde ve beden tözsel olarak aynıdır ve Tanrı, her şeyin kendisi olduğu ve içerisinde bütün biçimlerin bulunduğu ilk maddeden başka bir şey değildir" diyebilmiştir. Böylece, "Batıda da biçim, madde karşısında önemini yitirmeye başlamıştır"[53] Bu çerçevede Fioreli Joachim ise siyasal anlamda "özgürlükçü düşünce"nin doğuşunu muştulamıştır. Anılan örnekler de göstermektedir ki, Doğuda kuramsallaştırılan doğacılığın iletisi, "Avrupa'nın tüm-tanrıcı sapkınlarına" değişik dönemlerde değişik yoğunluklarda ulaşmıştır.

Maddeci düşünce birikimini ancak Rönesans döneminde Bloch'un nitelemesiyle, "tam içkinlik düşünürü" Giordano Bruno yeniden güncelleştirmiştir. Bruno "maddenin onurunu" en parlak biçimde temsil eden düşünürdür. Onun öğretisinde "biçim ve öte dünya önceliğini tümden yitirmiştir". Buna karşın, "özerkleşen, kendi kendisini dölleyen ve kendisini dışa vuran maddedir... Evrenselciliğin sanatçısı salt bu natura naturans da" yaşamaktadır ve "sonsuz doğa-tanrı kendisini bu natura naturans'ın sonsuz dünya giysisi içerisine dokumaktadır". Maddeye içkin olan "zenginliğin biçimlerinin nedeni, dünya olarak algılanmakadır". Bir başka Kuzey Afrikalı Arap düşünür, Avicebron'un tanımlamasıyla, "Doğa da töz de maddedir"; madde "gerekli, ebedi ve tanrısal bir ilkedir".

Avicebron'un düşüncelerine dizgesellik kazandıran Bruno "maddeyi birinci, biçimi ikinci var-oluş ilkesi; maddeyi bütün biçimlerin anası" olarak adlandırmış, biçimde "ayırıcı bir töz" bulunmadığını savlamıştır.[54] İbni Sina'nın doğacılığına Bruno kalıcılık kazandırmıştır. Diyalektik materyalizm kuramını bu gelenek üzerine kuran Hegel, diye yazar Bloch, haklı olarak Bruno'nun maddeye ilişkin ilkesi üzerine "bu madde etkisi olmayan bir madde değildir; biçim maddenin mülküdür, maddenin iç yaşamıdır" demiştir.
Spinoza'nın tüm-tanrıcılığı "içkinliğin kopuksuz iç-içeliğini" göstermesi bakımından bir ileri aşamayı temsil eder.

İbni Sina, İbni Rüşt, Bruno, Galilei, Rotterdamlı Erasmus, Spinoza ile Leibniz'in "monadlar" (ya da "tekler", "birler", "birimler") öğretisi, Hegel'in, dolayısıyla da Marks'ın diyalektik materyalizm kuramı arasındaki akrabalık yadsınabilir mi? Yine İbni Sina ve İbni Rüşt'ün doğacı düşüncesi, maddenin ve dünyanın öz-yaratımı ilkesine ve bilime öncelik veren öğretileri ile Avrupa Aydınlanması arasındaki düşünsel bağ yok sayılabilir mi? Bloch'un çözümlemesiyle bu bağ yadsınamaz bir biçimde belirginleşmiyor mu?

A-16. İBNİ SİNA'DA AHLAK-DİN İLİŞKİSİ: DİNDEN BİLİME GEÇİŞİ ÖZENDİRME

Ahlak ve din arasındaki ilişkiyi irdelediği bu bölümde Bloch, Lichtenberg'in "Kitaplar iyi yapmasalar da, (var olanı) daha iyi ya da daha kötü yaparlar" sözünü aktararak, İbni Sina ve İbni Rüşt'ün yapıtlarının, "düşünsel tembelliğe kapılarak, devingen yaşam tarzı üzerine feodal-klerikal bir örtü örten ve geriye gitme

[53] A.g.e., 55.
[54] A.g.e., 59-60.

eğilimi içerisine giren Arap dünyasının dinci yobazlarını" daha kötü yaptıklarını öne sürer.[55]

İslam yobazlığı, yukarıda da vurgulandığı gibi, "dinden bilime geçişi" cesaretlendiren düşünürlerinden öç almıştır. Bu çerçevede, örneğin, İbni Sina-'nın "Felsefi Ansiklopedi"si "Bağdat halifesinin buyruğuyla yakılmıştır". Üstelik daha sonra ortaya çıkan nüshaları da aynı yazgıdan kurtulamamıştır. Bloch'un anlatımına göre, özgün metinin tümü değil, sadece "parçacıkları" bu güne ulaşmıştır.

İbni Rüşt'ün yapıtları, daha bu filozof yaşarken 1196'da yakılmış, "hem bu filozofun felsefesinin, hem de Yunan felsefesinin öğrenimi yasaklanmıştır". Bu filozofun memleketi olan Cordoba halifesi, "Tanrı, cehennem ateşini 'hakikat salt akılla bulunabilir' diyenler için öngörmüştür" diye fetva vermiştir. "Destructio philosophorum" adlı yapıtıyla "dönek ve mistikçi" El Gazali'nin İbni Sina'ya ve felsefeye karşı başlattığı karşı saldırıların anılan düşünürlerin kovuşturmaya uğratılmasında, yapıtlarının yakılmasında ve sürgüne yollanmasında ve bunların doğal bir sonucu olan İslami yobazlaşmanın başatlaşmasında payı olmuştur.

Doğuda felsefe; Batıda, özellikle Galilei Davasından sonra İtalya'da doğa bilimleri tehlike olarak görülmüştür. Doğuda dinsel yobazlık, kuşkuculuğu ve eleştirel düşünceyi, Bloch'un adlandırmasıyla, bunları simgeleyen "Doktor Faust'u" alt etmiştir. Ancak, Doğuda yüzyıllar içerisinde elbette eleştirel düşünce ve dinin mutlak hakikati dışında hakikati arama istenci tümüyle yok edilememiştir. Ayrıca, Bloch'un yerinde saptamasıyla, Doğuda felsefe sadece Aristotelesçi Sol'dan ve anılan iki filozofun yapıtlarından ibaret değildir.[56] Daha önce anılan Basralı Şen Kardeşler, kelam öğretmelerince geliştirilen "karma öğretiler" ve dinsel yobazlıkla kendilerini özdeşleştirmeyen sayısız tarikat başının öğretileri de bu kapsamda değerlendirilebilir.

Bloch, İbni Rüşt üzerine çalışmasıyla da tanınan Renan'a gönderme yaparak, üzerinde derinlemesine düşünülmesi gereken bir saptama yapar: "Doğuda felsefi açıdan anmaya değer bir teoloji hiç olmamıştır".[57] Bu saptama en azından iki yönlü yorumlanabilir: Birincisi ve olumlu yorum, Doğuda felsefe; doğa, insan ve nesne odaklı olmuştur. Dolayısıyla da din eksenli bir felsefe gelişmediğinden, felsefi bir teoloji de gelişememiştir. İkincisi ve olumsuz yorum, Doğuda felsefe olmadığından, felsefi bir teoloji de olmamıştır. Bloch, anlaşılabileceği gibi, birinci yorumu öne çıkarmak için Renan'ı anmıştır.

Bloch, Doğuda tarikatların "İslam'ın hakiki felsefi hareketini" oluşturamadıklarını, İslam kültürü içerisinde hakiki felsefeyi İbni Sina ve İbni Rüşt'ün geliştirdiğini yazar. Alman filozofa göre, İslami yobazlığın "akla karşı duyduğu kin ve öfkesini bu iki düşünürün yapıtlarında gidermiştir ve böylece ışığı da söndürmüştür". İslami yobazlığın eleştirel akla karşı duyduğu kinin bir sonucu olarak "falasuf" sözcüğü, diyesi, felsefe karalanmış ve adı kötüye çıkarılmıştır.[58]

---

[55] A.g.e., 61.
[56] A.g.e., 63.
[57] A.g.e.
[58] A.g.e., 64.

Bu nedenlerle, Doğuda kitaplar "insanları daha kötü yapmıştır". Bu durum salt din ile sınırlı kalmamış "erdem" de bundan olumsuz etkilenmiştir.

A-17. AHLAK; ÖNCELİKLE MERKEZİ BİR ERDEM OLAN ADALET VE TÖRESELLİĞE DAYANIR

Ahlak oluşturma bakımından önemli bir nokta, "dinin kuramsal içeriği- dinsel imgeler" ve "dinin edimsel içeriği- ayinler" ilişkisidir. Bloch'un kanısınca, İslam kültüründe "dinin kuramsal içeriği, dinsel imgelerin çok üstündedir ve onları silkelemektedir"; yine "dinin edimsel içeriği ayinlerin çok üstündedir ve onları daha etkili biçimde sarsmaktadır". Ahlaksal bakımdan geriye kalan şeyse, İbni Sina ve İbni Rüş'e göre, "merkezi bir erdem olarak adalet ile birlikte doğal töre yasası"dır. Merkezi bir erdem olarak adalet, "inançlarından bağımsız olarak ve vicdanları doğrultusunda insanları birbirine bağlayan" bir bağdır; bu "istenç bakımından etken-genel tür aklıdır". Bir erdem anlamında adaletin var olabilmesi ve başatlaşması, güdümlemeye açık tanrısal istençten bağımsız olarak var olabilen ve kendisini gerçekleştirebilen tüm insanlara özgü etken ve genel akıl ile olanaklıdır.

Bu çerçevede İbni Sina geleneğini sürdüren İbni Tufeyl "Philosophus autodidactus" adlı yapıtında "doğal töre yasasını dinlerin üzerinde" değerlendirmiştir.[59] İbni Tufeyl'in kurguladığı felsefi Robinson, yeniden insanların arasına döndüğünde "dinsel ibadetlerden/ayinlerden, kurallardan sıkılır". Muhammed'in bu kurallara dayanarak, "insanların hazineler edinmesine ve varlıklarını çoğaltmasına izin vermesini" onaylamaz. Buna karşın, "insanların yetenekli oldukları bütün bilgeliklerin, azarlamaların ve iyileşmelerin, Musa ve İsa peygamberlerin sözlerinde olduğu gibi, Muhammed'in sözlerinde de bulunduğunu kabul eder".

Anılan bu üç İslam düşünürünün öğretilerinde belirginleşen "tolerans" olanaklı olmuştur; çünkü, diye yazar Bloch, "dinsel yasanın en iyi yönü, onun dinsel olmayan çekirdeğidir". İslam'ın yasalarının en iyi yönünü oluşturan bu dinsel olmayan çekirdek, elbette ki "töreselliktir".[60] Bu kapsamda İbni Tufeyl'in "Ruhun Uyanışı" adlı romanının başlıca amacı, "insanın pozitif bir dinin bilgisi olmaksızın da, salt Tanrı ve doğa bilgisine değil, aynı zamanda erdemin bilgeliğine de ulaşabileceğini göstermektir". Ahlak öğretisi bakımından önemli olan, burada olduğu gibi, "doğal töre yasasının hem ölçüt ve yaptırım, hem de edimsel yönü açısından doğal dinin içeriği olarak geçerli olmasıdır". Böylece doğal dinin edimsel içeriğini oluşturan tanrısal özellikler, bir başlarına amaç olmaktan çıkıp, "insanlar için, onların kendilerini kanıtladıkları düşünsel tutum ve eylem için örneğe" dönüşürler. Bu sayede tanrısal istenç değil, insan ve onun oluşturduğu "töresellik" merkezi bir konuma oturtulur.

Töresellik kapsamında Doğu doğacılığı, Bloch'un değerlendirmesine göre, etkisini Avrupa'ya değin genişletebilmiştir. Doğuda geliştirilen "töresellik" birikiminin etkileriAbaelard (12.yy), Roger Bacon (13.yy) ve 18. yüzyıl Av-

[59] A.g.e., 64-65.
[60] A.g.e., 65.

rupa Aydınlanmasında görülebilir.[61] İlki Fransız, ikincisi İngiliz olan ve öğretilerinde aklı ve dünyasallığı öne çıkaran bu iki Avrupalı düşünür, Bloch'un betimlemesi uyarınca, insanların "vicdanlarına kazman iyiyi" dile getirmiş, "aynı içerikli töre yasasının bütün insanlar tarafından aynı düzeyde anlaşılabilir" olduğunu ve hatta bu ilkenin "olası bütün doğal dinlerin içeriğini oluşturduğunu" savunmuşlardır.

Yüz yıllar sonra Doğu düşününe yakınlığı ile bilinen akılcı ve yeni Çağın tüm-tanrıcısı Hollandalı Baruch Spinoza (17.yy) "dinin özünün tek tek dogmaların kabulünde değil, insancıl düşünüş ve onun türevi olan edimde" aranması gerektiğini vurgulamıştır.[62] Bu insancı ve akılcı Hollandalıya göre, dinsel simgelerin içeriğinin değerlendirilme ölçütü "ahlakta kendisini kanıtlayan insancılıktır". İnsancılık içermeyen dinsel simgeler "önemsizdir".

A-18. ARİSTOTELES, İBNİ SİNA, İBNİ RÜŞT, ERASMUS, HEGEL VE BLOCH: DOĞACI VE AKILCI DÜŞÜNCENİN DÜNYA GEZİSİ VE ÇOĞULLAŞMA SÜRECİ

İbni Sina ve İbni Rüşt, Aristoteles'e dayanan doğacı düşünsel birikimi yeniden yoğurarak, onun gizil gücül olarak içerisinde taşıdığı maddeci ve akılcı düşünce çekirdeğini ortaya çıkarmışlardır. Bu sırada heterodoks İslam birikiminin açtığı düşünsel ufuktan yararlanmışlardır. Söz konusu insancı, doğacı ve dünyasal çekirdek üzerinde yeni düşünsel önermeler geliştirmişlerdir. Bu önermeler, örneğin Rotterdamlı Erasmus[63] (16. yüzyıl), Leibniz ve Kant'ın öğretilerinde bireşimlenmiş ve yeni nitelikler kazanmıştır. Böylece, bir bakıma Avrupa Aydınlanması üzerinden Hegel'e ondan da Marx'a, Marx'tan da Bloch'a değin uzanan insancı, eleştirel ve diyalektik-materyalist düşünce geleneğinin felsefi anlamda dizgeleştirilmesi sürecinde önemli yapı taşlarını oluşturmuşlardır.

Bu kuşkucu gelenekten yararlanmış olmasına karşın, Hegel'in Avrupa ve Alman merkezci bir tutumla "Doğuya ilişkin ne varsa felsefeden silinip atılmalıdır" demesi, bu gerçeği hiçbir biçimde gölgeleyemez. Bloch'un "İbni Sina ve Aristotelesçi Sol" adlı yapıtı, Avrupa merkezciliğin ve buna dayanan oryantalizmin tarihsel-felsefi bir olgu olan Doğu-Batı etkileşimini yok saymasının ya da gölgeleme girişiminin tutarsızlığının açık bir kanıtıdır.

Böylece, Aristoteles ile başlayan ve giderek gelişen doğacı ve görece akılcı düşünce birikimi, İbni Sina ve İbni Rüşt tarafından dünyaya, bilime, akla ve insana dönüklük anlamında yeniden yorumlanarak ve bir felsefe akımı olarak dizgeleştirilerek, yüzyıllar içerisinde dalga dalga bütün Avrupa'ya yayılmıştır. Bu insancı, doğacı ve akılcı düşünce birikimi, Avrupa akılcılığını, dünyasallığını ve insancılığını besleyen, onu insancılık temeline oturtan önemli damarlardan birini oluşturmuştur.

---

[61] A.g.e., 65-66.
[62] A.g.e., 66.
[63] Konuyla ilgili olarak bkz. Erasmus von Rotterdamm, *Gespraech Oder Unterredung Über Den Freien Willen*, vol. 4, *Ausgewaehlte Werke* (Darmstadt: Wissensacftliche Buchgesellschaft, 1969).

Aristoteles geleneğini düşünsel bakımdan bir anlamda tüm-tanrıcı bir anlayışla yeniden oluşturan anılan bu İslam düşünürleri elbetteki heterodoks İslam birikiminden ayrı düşünülemez. Dolayısıyla Bloch'un İbni Sina bağlamında belirginleştirmek istediği olumlayıcı "değerlendirme", bu yönüyle aynı zamanda Doğuda geliştirilen ve Avrupa Aydınlanmasına değin ulaşan heterodoks İslam birikimi için de geçerlidir.

Bloch'un betimlediği bu etkileşim süreci içerisinde Avrupa, düşünsel ve kültürel köklerinden biri olarak tanımladığı Antik Yunan birikimi ile bağlantıyı heterodoks İslam geleneği içerisinde yetişen bilimciler ve filozoflar üzerinden yeniden kurma olanağına kavuşmuştur. Bu nedenle, burada tekil bilimci ve düşünürler bağlamında konu irdelense de, düşünsel bakımdan etkileşerek, bir birini varsıllaştıranlar özünde kültürlerdir. Tekil bireyler, sadece söz konusu kültürel iletişim, etkileşim ve varsıllaşımın aracısıdırlar.

Coğrafi olarak bir birinden çok uzak ülkelerde, ancak düşünsel bakımdan çok yakın çizgide bulunan Asyalı İbni Sina ve Avrupalı (Kordoba-Endülüs-İspanya) İbni Rüşt'ün geliştirdiği ve 20 yüzyılda Alman Musevi filozof Bloch'un takdirle anımsadığı düşünceler ve öğretilerin temeli, İslam ülkelerinde geliştirilen düşünsel birikimde yatmaktadır. Bu nedenle, bu iki önemli düşünür-bilimci tarafından dizgeleştirilerek, insanlığın dolayısıyla da Avrupa'nın edinimine sunulan bu düşünsel birikimin başlıca oluşturucularına bakmak yararlı olabilir.

B- İSLAM KÜLTÜRÜ VE ANADOLU'DA DOĞACI, KUŞKUCU, ELEŞTİREL VE İNSANCIL DÜŞÜNCENİN BAŞLICA KÖKLERİ

B-1. HEGEL'İ ÖNCELEYEN DÜŞÜNÜR: HALLACI MANSUR

Bloch'un betimlediği düşüncenin çoğullaşması ve çoğulculaşması süreci, İslam kültüründe de gericilikle ilericiliğin yüzyıllar süren çatışmaları sonucu olarak ancak görece gerçekleşebilmiştir. Bağnaz ve egemen İslam anlayışına karşıt tutumlarıyla bilinen bilginlerin başında kuşkusuz Hallacı Mansur (858-922) gelir. Dedesi Mezdek, babası Müslüman olan Mansur, insanı Tanrının yeryüzündeki simgesi olarak gören bu ayrıksı bilgin, özellikle "ben Tanrıyım!" sözüyle egemen görüşe karşı başkaldırı geleneğinin önderleri arasına katılmıştır. Yeni-Platoncu görüşlerden esinlenen bu başkaldırıcıya göre, evren yaratılmamıştır; bir ışık kaynağı olan Tanrı yansımasından oluşmuştur.

Orhan Hançerlioğlu'nun deyişiyle, Hegel'den yaklaşık 900 yüz yıl önce "Hegelvari bir düşünüşle Tanrının insanda belirdiği"[64] kanısına ulaşan Hallacı Mansur, "Tanrı-insan-evren" ilişkisini "varlık birliği" bağlamında açımlar. Resmi İslam anlayışına göre "sapkın" olan bu ayrıksı bilge, "tanrıda yok olma" inanışını da içeren "varlık birliği" öğretisinin kurucusu olarak bilinir. Bu öğreti uyarınca, insan yeryüzünde Tanrının bütün nitelikleriyle donanmıştır. Yaratanla yaratılan arasında öz-birliği vardır. Bu nedenle, Tanrı ve insan evrende birlik içerisindedir; yaşamla ölüm iç içedir.

---

[64] Orhan Hançerlioğlu, *İslam İnançları Sözlüğü* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1984).

Bu anlayışta, Hançerlioğlu'nun verdiği bilgiye göre, "ben Mansur'um!" demek, "ben de bir varlığım" demekti ve "Tanrıya ortak çıkmak olurdu". Mansur'un öğretisinde "insan ayrı bir varlık değil, Tanrının ta kendisidir". Adından dolayı izleyicilerinin kurduğu tarikat Hallaciyye olarak bilinir.

Söylemlerinde asıl vurguyu insan üzerine yoğunlaştırarak, İslam kültüründe aklın özgürleşmesinin yanı sıra, insancılık anlayışının dizgeleştirilmesi ve yerleştirilmesine belirgin katkı yapan Hallacı Mansur, İslam yobazlığınca tüm ayrıksı, eleştirel ve akılcı düşünenlere gözdağı vermek amacıyla, taşlanarak, diri diri derisi yüzülerek ve sonunda asılarak en acımasız bir biçimde öldürülmüştür; ölü bedeni yakılarak, külleri havaya saçılmıştır.

B-2. DOĞACI, İNSANCI VE AKILCI DÜŞÜNCENİN İSLAM VE ANADOLU MACERASI

Ne var ki, dinci yobazlılığın vahşiliği, dünyasal, eleştirel ve insancıl düşünceyi yok edememiş, Mansur gibi bilgin ve düşünürlerin öğretilerinde belirginleşen akılcı ve insancıl öz kalıcılaşmıştır. Öyle ki, örneğin, Yunus Emre Anadolu'da yaklaşık üç yüz sonra Hallacı Mansur için sayısız dörtlükler söyleyemiştir. "Gevher canın maksududur/Can maksudun Mansurudur/Maksud için Mansurlayın/Berdar olan gelsin beri" dörtlüğü bunlardan biridir. Gevher burada "öz"; Maksut ise "istenen", "ereklenen" anlamındadır.

İslam kültür ve düşün birikimine gizil güç olarak bulunan eşitlik ve adalet, güncel deyişle, sosyal adalet düşüncesini yerleştirenler Karmatiler'dir. Bu devinimin önderi Hamdan Karmat'tır. Burhan Oğuz'un[65] değerlendirmesine göre, Karmati önderlik, üreten ancak, ürünlerini boğaz tokluğuna bile değerlendiremeyen yoksulları, dışlanmışları ve düzenden hoşnut olmayanları, sosyal eşitlik ve mal ortaklığı ilkeleri doğrultusunda Abbasi ve Arap zulmüne karşı birleştirir. Kurdukları dayanışmacı birliktelik sonucu güçleri büyür, egemen düzeni sarsmaya başlar.

Bunların kurduğu devlet, Karmati adını alır. Karmatilerle birilikte, Avrupa'dan yüz yıllar önce gizil güç olarak İslam kültüründe bulunan toplumsallık ve kamusallık düşüncesi boy atar. Bu irdelemede özel bir yer tutan İbni Sina'nın Karmatilerden övgüyle söz ettiği; onların toplumsal dayanışmaya, eğitime, bilime ve yazılı kültüre verdiği önemi dile getirdiği aktarılır.

İslam kültüründe kuşkuculuğu ve öz-eleştiri geleneğini besleyen önemli düşünsel köklerden biri de "Mütezile" (öz-kınayım) akımıdır. Önceden belirlenmiş alın-yazısı anlayışını, yazgıyı yadsıyan bu öğretide iman ile kuşku yan yanadır. Birey yazgısı bakımından sorumlu sayılır; bir başka anlatımla, birey öz-yazgısını kendisi belirler.

Mütezile, ahlak bakımından da "iyi" ile "kötü" kavramlarını sorgular. Böylece, ahlakın akılcılaş(tırıl)masına ve laik birikime kalıcı katılar yapar. Bu akımın ahlak öğretisinin dayandığı temel sav, tanrısal ve insansal eylemlerin değerlerinin insan aklınca bilinebileceğidir. İnsanın usa-vurma yeteneği, bir yan-

---

[65] Burhan Ooğuz, *Türk Halk Düşüncesi Ve Hareketlerinin İdeolojik Kökenleri I* (İstanbul: 1997).

dan bilgiyi bulgulama, edinme ve üretme etkinliklerinin çıkış noktası; öbür yandan da "değerlilik" ölçütünü belirlemenin temel koşuludur. Burada önemli olan "değerlerin nesnelliği" ilkesinin bilince çıkarılması ve insanın değişime ve değerleri belirlemeye yeterli ve yetkin olduğunu düşüncesinin vurgulanmasıdır.

Öz-eleştiri, öz-erginleşim ve yasakçılığa tepki yönü belirgin olan bir başka akım olan Melamilik, insanın hem kendi, hem de başkalarınca kınanmasını öngören gizemci bir öğretidir.

B-3. BABAİLER, YUNUS EMRE VE ŞEYH BEDREDDİN: ANADOLU'DA ELEŞTİREL VE TOPLUMCU DÜŞÜNCENİN ÇOĞULLAŞMASI

Anadolu'da doğacı, kuşkucu, akılcı, bağdaşımcı ve insancı düşüncenin önemli kökleri arasında Babai Hareketi ve Ahilik ya da Fütüvvetçilik akımlarını mutlaka anmak gerekmektedir. Abdülbaki Gölpınarlı "İslam ve Türk İllerinde Fütüvvet Teşkilatı ve Kaynakları" adlı ünlü yapıtında Fütüvvetçiliğin toplumsallaşma ve kentlileşme bakımından önemli olan uzmanlaşma ya da mesleklen(dir)me ve yenileşme gibi atılımlardaki etken payını açımlar. Bu iki öğreti, kadının toplumsal yaşama katılımı, hoşgörü ve uygarlaşma gibi alanlarda derin bir birikim yaratmıştır. Öncelikle Babai Hareketi, erk karşıtlığı, toplumsal adalet, eşitlik ve özgürlük vurgusuyla tarihe geçmiştir.

Babai başkaldırısıyla Anadolu'da iyice belirginleşen erk karşıtlığı, toplumsal adalet, özgürlük ve en geniş anlamıyla eşitlik ve bağdaşımcılık istemi, 15. yüzyılın ilk yarısında Anadolu ve Balkanlar'da düşünsel yaşamı belirleyen Şeyh Bedreddin ve onun eylem önderleri Börklüce Mustafa ve Torlak Kemal başkaldırısının özünü oluşturmuştur.

Şeyh Bedreddin'in önderliğinde gelişen hareketin katkısıyla toplumsal dayanışma, mal ortaklığı, ortak üretim, ortak paylaşım ve kamusalcılık düşüncesi, Avrupa'dan en yüz yıl önce Anadolu'da geliştirilmiş ve yaygınlaştırılmıştır.

Avrupa'da, örneğin, Almanya'da 16. yüzyılın ilk yarısında bu tür düşünceleri dile getiren Alman Köylü Savaşlarının düşün ve eylem önderi Thomas Müntzer'dir. Friedrich Engels, onu "erken sosyalist" olarak nitelendirmiştir. Friedrich Engels, ne yazık ki, dayanışmacı-toplumcu-kamusalcı düşünceleri Müntzer'den yüzyıldan fazla bir süre önce Batı Anadolu'dan Romanya'ya değin uzanan Balkanlar'da ilk dile getirenlerin Şeyh Bedreddin ve onun eylem önderi yandaş Börklüce Mustafa olduğunu bilememiştir.[66]

Ortaçağ İslam kültüründe akılcılaşma eğilimini öne çıkaran bir başka düşünsel ve eylemsel tutum, Batınilik, diyesi, içrekliktir. İslam bağlamında tüm heterodoks akımlara değişik yoğunluklarda içkin olan Batınilik ya da içreklik "her dışın (zahirin) bir içi (batını) olduğu, Kuran'ın özünün ancak yorumlarla anlaşılabileceği, Tanrının insanda içkin olarak bulunduğu" anlayışına dayanır. 12. yüzyıldan itibaren yaygınlaşmaya başlayan bu öğretinin yandaşları, İslam'ın

[66] İslam kültür çevresinde dinsel bağnazlığa ve yobazlığa karşıt tutum alışların toplamı anlamında Anadolu'da da karşıt kültür birikiminin köklerini oluşturan heretik düşünce ya da heterodoks İslam bağlamında yukarıda değinilen akımlar ve öğretiler konusunda ayrıntılı bilgi için bkz. Onur Bilge Kula, *Çoğulcu Düşünce-Karşıt Kültür* (İstanbul: Büke Yayınları, 2002).

yaşanışı bakımından bağnaz olmamaları ve varlıkların nedenlerini bilim yoluyla açıklamaya çalışmalarıyla tanınmışlardır. İçreklikte insan, aklın ışığına yatkın ve yeteneklidir. Onu diğer varlıklardan ayıran özelliği de budur. Dış-iç ilişkisi, karşılıklı bağımlılık olarak algılanır; böylece de bir anlamda diyalektik düşünce geleneğine bir katkıdır.

Özgürlük ve dünyaya dönüklüğü simgeleyen Ömer Hayyam (12.yüzyıl) aşkın ve kapsayıcı düşünsel bir tutumla insanlık durumlarını, Tanrı-insan, insan-doğa, insan-insan, insan-toplum ilişkilerini konulaştırmış, daha doğru bir anlatımla sorunlaştırmıştır. Bu nedenle de insanlığın ortak tarihsel birikimine katılmayı hak etmiştir. Hayam, "gelip gittiğimiz şu dairenin/Ne başı belli, ne de sonu"[67] diyerek, bu dünya –öte dünya konusundaki resmi İslam'ın ön kabulünü paylaşmadığını ortaya koyar. Aynı kaynakta yer alan "Ben şarap içiyorum, sen dağıtıyorsun/Tövbe tövbe; sarhoş musun nesin be tanrı" dizeleriyle, İslam yobazlığına karşı açıkça savaş açar.

Hayyam aynı kaynakta yer alan dörtlüğünde akıl sahibine, bir başka deyişle özerkleşme uğraşı içerisinde olan insana şu çağrıyı yapar: "Senin için donatsalar alemi/İnanma ona; inanmaz zira akıl sahibi/ Gider senin gibi çoğu, gelir bir nicesi/Almaya bak nasibini; alacaklar zira seni".

Hayyam ya da onun adına dörtlük üreten halk da bağnazlığı ve yobazlığı eleştirmenin yanı sıra, "Ey toprak, yarsalar karnını senin/Nice kıymetli mücevher karnın da senin" türünden doğacı dörtlükler de üretmiştir.

Yirminci yüzyılda yaşamış Türk halk şairi Aşık Veysel'in şu iki dörtlüğü ile Hayyam'ın yukarıdaki dizeleri arasında düşünsel-duyuşsal yakınlık dikkat çekicidir: "Aslıma karışıp toprak olunca/Çiçek olur mezarımı süslerim/Dağlar yeşil giyer bulutlar ağlar/Gök yüzünde dalgalanır seslerim. Ne zaman toprakla birleşir cismim/Cümle mahluk ile bir olur ismim/Ne hasudum kalır ne de bir hasmım/Eski düşmanlarım olur dostlarım".

Dünyanın ya da evrenin varlığının tanrısal istençten bağımsızlığını dile getiren şu dörtlük, bilginin kaynağı konusunda nesnelliği temel alan bir dünya anlayışının açık bir göstergesidir; dünyasallığa ve akılcılığa çağrı niteliğindedir: "Olmasak da biz, dünya var olacak/Bizden geri ne bir nam, ne bir iz kalacak/Yoktuk bundan önce, yoktu dünyada bir eksik/Olmasak da bundan sonra, eskiden olan olacak".

Resmi İslam'ın boğucu dar-görüşlülüğünü ve akıl-dışılığını hedef alan "Şu şarap testisinden doldur bir kadeh, iç/Bir de bana ver; yok onda zarar hiç/Yapmadan çömlekçi toprağımızdan testi/Yolcuyuz bu yolda evlat, iç hadi iç" biçimindeki dörtlük, Hayyam'ın doğacı ve kuşkucu düşünce yapısını ortaya koymaktadır.

Hayyam, içrekliği, yorum özgürlüğünü ve bireysel özerkliği öne çıkararak, İslam heterodoksisini kuramlaştıran çoğu düşünür ve bilgin gibi, akıl-dışılığa, kör ve boş-inançlara koyduğu eleştirel mesafe ve kararlı karşı duruşa, özgür akla ve özerk kişiliğe sahiptir. Şu dörtlük bu bilge ve aydın kişinin söz konusu niteliklerini kanıtlamaya elverişlidir: "Şarapla olmuşsam ben sarhoş, öyle-

[67] Sadık Hidayet, *Hayyam'ın Teraneleri* (İstanbul: YKY, 2003).

yim/Kafir, ateşperest, putperest, öyleyim/Herkesin bir zanni var hakkımda benim/Ben kendime aitim; nasılsam öyleyim".

B-4. MEVLANA'NIN DOĞACI VE AKILCI DÜŞÜNCENİN GELİŞİMİNE KATKILARI

Tasavvuf ile iç içe ve etkileşim içerisinde olan içreklik, Mevlana'nın "Fihi ma-Fih"[68], diyesi, "İçindedir Ne Varsa İçinde" adlı yapıtının adında da açıkça görülmektedir. Mevlana anılan yapıtında birinci bölümünde bilgi ve egemenlik arasındaki ilişkiyi konulaştırır. Düşünür burada beylerden, diyesi, egemenlerden yola çıkar ve yardım uman, onların etkisi ve beklentisi doğrultusunda davranışlarını düzenleyen bilginlerin gerçek bilgin sayılamayacağını belirtir ve gerçek bilginler için şu saptamayı yapar: "Bu çeşit bilgini yürüten, çekindiren akıldır" Bu çeşit bilginler, resmi görüşe, düşünürün sözleriyle, "beye aldırış bile etmez".

Düşünür anılan yapıtının ikinci bölümünde söz-akıl ya da söz-düşünce arasındaki bağıntıyı irdeler ve gönül ve düşünce birliğinin önemini vurgulayan şu belirlemeyi yapar: "Gerçeğin gölgesi olan söz bahanedir; insanı insana çeken can bağdaşmasıdır". Yapıtın özellikle altıncı bölümü[69] söz-akıl ya da söz-kavrayış ilişkisine ayrılmıştır. Düşünür, "Ol der, oluverir!" sözüyle bildirildiği gibi, her şeyin sözden doğduğunu, kavrayışı olan her insanın bunu anladığını belirtir. Mevlana burada sözü bir Türk padişahına getirir. Küçümseyici bir tavırla betimlediği Arapça, hatta Farsça bile bilmeyen bu padişahın, sözün anlaşılırlığı gereği Arapça olarak okunan bir şiirin gerekli yerlerinde, kendisinden umulmayan bir biçimde doğru ve beklenilen tepkileri gösterdiğini aktarır.

Düşünür bu yapıtının on birinci bölümünde "Gönül görür, görüşür" sözünü açımlarken, sözü Hallacı Mansur'un "Ben Tanrıyım!" söylemine getirerek, böyle söylemenin "büyük bir dava", diyesi, büyük bir sav olmadığını, asıl "Ben kulum!" söyleminin büyük bir sav olduğunu vurgular. Mevlana bu saptamasını şöyle açımlar: " 'Ben Tanrıyım' demek, büyük bir gönül alçaklığıdır. Çünkü, 'Tanrı kuluyum' diyen iki varlık isbat eder; bir kendisini , bir de Tanrıyı isbata kalkışır. Fakat 'Ben Tanrıyım' diyen, kendisini yok etmiştir...(O) salt yokluğum, hiçim der. Gönül alçaklığı, bunda daha artıktır. "
Mevlana beşinci bölümde yer alan "İnsana yolu gösteren derttir!" belirlemesiyle insan eylemlerinin itici gücünün ya da çıkış noktasının bizzat insanın öz gereksinmeleri, ereğinin de bu gereksinmeleri giderme olduğunu dile getirir. Böylece, düşünür, insan eylemlerini akılla ve amaçsallıkla bağlantılandırır.

Mevlana "farklı dinlere inananlar Tanrının birliğini söylüyorlar. Yollar ayrı; ama, maksatlar bir"[70] söylemiyle dinsel hoşgörü konusunda da birçok düşünürü önceler. Onun aynı yerdeki "Düşünce yüzünden hiç kimse sorumlu olamaz. İnsanın içi özgürlük dünyasıdır" belirlemesi de hala tartışma konusu olan ve toplumda gerginliğe yol açan "düşünce özgürlüğü" anlayışı açısından yol göstericidir.

---

[68] Mevlana Celaleddin, *Fihi-Ma-Fih (Yayımlayan: Abdülbaki Gölpınarlı)* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1959).
[69] A.g.e., 18 vd.
[70] A.g.e., 84.

Mevlana "Fihi Ma-Fih"de[71] akıl sorunsalını irdeler. Düşünüre göre, akıl, kişinin öbür kişilerden ayrışarak, özgünleşmesinin kaynağıdır; yoludur. Ayrıca, akıl hem yıkan, hem de yapandır. Yücelten ve aşağılaştırandır. Akıl, soru sormaktır. Örneğin, "tohumu yere dikmek, bana filan meyve gerek diye soru sormaktır".[72]

Ayrıca, Mevlana'nın kadın ve örtünme konusunda yaptığı şu belirlemeler Türkiye'de giderek toplumsal-siyasal bir cepheleşme simgesine dönüşen "türban" konusunda düğümlenen tartışma açısından verimlileştirmeye elverişli görünmektedir. Düşünür "Kadın Nedir, Dünya ne ?" diye sorar, yasaklanan şeyin istek yarattığını belirtir ve şunları ekler: "Kadına gizlen diye emrettikçe, onda kendini gösterme isteği çoğalır durur. Halkta da o kadın ne kadar gizlenirse onu görme isteği o kadar artar. O halde sen oturmuşsun , iki tarafın da isteğini kızıştırıyorsun. Sonra da bunu doğru düzen bir iş sanıyorsun; oysa ki bu iş, bozgunculuğun ta kendisi. Mayasında kötü bir işte bulunmamak varsa, yapma desen de, demesen de iyi huyuna, temiz yaratılışına uyacak, ona göre hareket edecektir o; bırak işkillenme sen. Yok, tersine, mayası pisse gene kendi yolunu tutacaktır".

Mevlana'nın düşünsel-yazınsal çoğulculuk bağlamında değerlendirilebilecek bir başka açılımı, bilgi ve bilinebilirlik sorunsalıyla ilgilidir. Bilginin oluşabilmesi için bilinebilecek bir şeyin ve bilmek isteyen öznenin varlığının gerekliliğinin altını çizen düşünür, Tanrının Kuran'da "Ben gizli bir defineydim bilinmeyi sevdim, diledim" diye konuştuğunu aktarır. Bu tanrısal söylem en azından iki türlü yorumlanabilir. Sözün dış anlamını temel alan ortodoks yaklaşım, bu söylemden salt ve koşulsuz olarak Tanrıya inanmanın zorunluluğunu çıkarımlar. Buna karşın, söylemin içrek anlamını önemseyen heterodoks yaklaşım ise bu söylemi şöyle açımlar: Bilginin oluşumu ve gelişimi bağlamında çıkış noktası, bilmek isteyen insandır. Dolayısıyla, özünü bilmek çabası içerisinde olan insan, inanma anlamında Tanrı bilgisi de dahil, her türlü bilgisini, bilme gereksinmesi ve kararlılığından türetir.

Mevlana anılan yapıtında[73] "Sevilen her şey güzeldir; fakat aksine her güzel olanın sevimli olması gerekmez. Güzellik, sevimliliğin bir parçasıdır" der. Düşünürün yorumuna göre, Mecnun Leyla'yı bir kadehe benzetir ve şöyle konuşur: "ben o kadehle şarap içtim; o halde ben o şaraba aşığım. Siz kadehi görüyorsunuz; şaraptan haberiniz bile yok!" Mevlana aynı yerde diyalektik kavramının özsel oluşturucu dayanaklarından biri olan karşılıklı bağımlılık ya da gerekirlik ilkesinin belirtisi olarak yorumlanabilecek şu saptamayı yapar: "Her şey karşıtıyla oluşur".[74]

Düşünür anılan yapıtının 61. bölümünde[75] "Sevgi, saydırır, hizmet ettirir adama.... Temel olan sevgidir" der ve ekler: "Sevgili dilerse seven, tapı kılar, hizmete koyulur. Ondan boyuna hizmet belirir". Yine bir başka yerde[76] "Aşık, sev-

[71] A.g.e., 25-26. bölümler.
[72] A.g.e., 128.
[73] A.g.e., 61.
[74] A.g.e., 66.
[75] A.g.e., 191.
[76] A.g.e., 66.

gilisine, uyumadım, yemedim, böyle oldum, şöyle oldum, sensiz der" ve söylemi şöyle çözümler: "Anlamı şudur: Sen mahzar istiyorsun, kendini gösterecek bir can arıyorsun... Güzelliğini göstereceğin mahzar benim demektir bu". Bu söylem, sevenin içinde yitip gideceği sevilenin kendisini gerekçelendirmek için gereksindiği "karşıt" olan seveni ve ikisinin arasındaki bağın türevi olan sevgiyi içermektedir. Burada bir karşılıklılık ilişkisi söz konusudur. Bu karşılıklılık, birbirini gerektiren seven-sevilen-sevgi ilişkisine dayanmaktadır.

Mevlana'nın "Görmek için kesin olarak görülen gerek. Görülen istenendir; görülense isteyen"[77] saptaması, yine karşılılık bağımlılık ya da nedensellik temelinde diyalektik ilişkiyi anlatmıyor mu?

C- ANADOLU'DA HERETİK VE HETERODOKS DÜŞÜNCE BİRİKİMİNİN DÜŞÜNSEL-YAZINSAL ALANDA SÜREKLİLEŞMESİ

Yukarıda değindiğim Batınilik, Mütezile ve Melamilik gibi düşünsel akımlar ve bireysel öğretiler, Anadolu'da da değişik yoğunluklarda yansımasını bulmuştur. İnsancı düşüncenin ve Türkçenin en önemli kaynaklarından biri olan Yunus Emre'nin düşünsel-yazınsal ürünleri, söz konusu etkileşim ve bireşimin göstergesidirler. Kendi deyişiyle, "dört kitabın özünü okuyup öğrenen"; "demi gelince tutsaklık tuzağın üzen"; yolunu kesen "şeriat oğlanlarına" karşı "hakikat denizinde yüzen"; Mansur olup "daracağına gelen" ve Mansur gibi "kül olup tozan" Yunus, "Yetmiş iki millete/Suçum budur hak derim/Korku kıyametedir/ya ben niçin kızarım"[78] diye insancıl ve bağdaşımcı birikimi haykırır. Özünü unutup, insan-Tanrı özdeşliği anlamında hakikat arayışına çıkanların neler çekebileceğini, bu büyük halk ozanı ve düşünürü şu dizelerde dillendirir: "Suyum alçaktan çekerim/Dönüp yükseğe dökerim/Görün ben neler çekerim/Derdim vardır inilerim".

Yunus, her etkinliğin çıkış noktası, içeriği ve ereği olarak gördüğü insanın ilgisizliğine ve bilgisizliğine karşı da yakınmasını açığa vurur. "Canım aşkın külün güne/Ferhad olup tuttum başım/daim dağları keserim/Şirin'im hiç sormaz benim" dörtlüğünde Yunus, insana ilişkin yakınmasının yanı sıra, halk düşünü ve edebiyatı ile heterodoks İslam geleneğini buluşturur.

Bu insancıl ve dünyasal tutum, 16. yüzyılda yaşamış bağnazlığa ve baskıya karşı savaşımıyla ünlenerek, bugüne değin özenle süreklileştirilmiş olan Pir Sultan Abdal'da da gözlenebilir. Pir Sultan Abdal, toplumsal eleştiri ve insanlaşma çağrısı da içeren şu şiiriyle söz konusu bağıntıyı kurmuştur: "Abdal Pir Sultan'ım, doldum eksildim/Yemeden içmeden sudan kesildim/Zülfün kemendine kondum asıldım/Dost senin derdinden ben yana yana". Pir Sultan Abdal insan-Tanrı özdeşliğini çok bilinen ve türkü olarak söylenen bir başka dörtlüğünde şöyle dillendir: "Benim uzun boylu servi çınarım/Yüreğime bir od düştü yanarım/ Kıblem sensin yüzüm sana dönerim/Mihrabımdır kaşlarının arası".

---

[77] A.g.e., 138.

[78] Sabahattin Eyüpoğlu, *Yunus Emre* (İstanbul: Cem Yayınevi, 1981).

17. yüzyıl Anadolu insancılığı ve dünyasallığının ozanı olan Karaca Oğlan[79] da yukarıda betimlemeye çalıştığım düşünsel gelenek bağlamında sosyal koşulların ve insansal niteliklerin eleştirisi anlamında şunları söyler: "Üç beş kişi olmuş türkü diyenler/Al üstüne yeşil donu giyenler/Şol kara çadırda geçiyor günler/Onun için bozgun öter telimiz". Şu dörtlük ozanın insani yakınmasını açığa vurur: "Naçar Karac'Oğlan naçar/Pençe vurup göğsün açar/ Kara gündür gelir geçer/ Gamlanma gönül, gamlanma".

Halk diliyle çalıp söyleyen Karaca Oğlan, insancı ve doğacı düşünceyi, heterodoks gelenekle de bütünleştirir. Söz konusu bütünlük, "Hacı Bektaş Veli şeyhlerin piri/Konya'da yoklayın Molla Hünkar'ı/İçel'den, Antep'ten Gürün-'den beri/Acep gezsem mavi donlum var m'ola" dörtlüğünde belirginleşir.

Gerek Pir Sultan Abdal, gerekse Karaca Oğlan, yaşadıkları ortamının olağan bir sonucu olarak Baba İlyas'ı, Yunus Emre'yi, Babai abdalları, Mevlana'yı, Hacı Bektaş'ı harmanlamış olan Anadolu kültürünün ürünleridir. Bu nedenle kaçınılmaz olarak düşünsel-biçemsel etkileşimler olmuştur. Söz konusu etkileşimin doğal bir sonucu olarak da düşünsel benzeşme ve bu benzeşmenin somutlaştığı durum ise, yazında çok-sesliliğin ana göstergelerinden biri olan "ara-metin"dir.

Gerek Pir Sultan Abdal, gerekse Karacaoğlan'ın yaşadıkları Anadolu kültür ortamının bir sonucu olarak Mevlana'yı tanımış olmaları olasıdır. Bu nedenle bir etkileşim olduğu varsayılabilir. Etkileşimin doğal bir sonucu da düşünsel benzeşmedir. Yazıya döküldüğünde bu düşünsel benzeşmenin somutlaştığı durum, yazında çok-sesliliğin ana göstergelerinden biri olan "ara-metin"dir.

D- İLERLEME KAVRAMINDA AYRIŞTIRMALAR: "KÜLTÜR ÇEVRESİ", "UYGARLIKLAR ÇATIŞMASI" AVRUPA-MERKEZCİLİK VE IRKÇILIK

Ernst Bloch'un yazınsal söyleşimselliğin yahut çok-sesliğin felsefi arka alanını belirginleştirmeye katkı yapabilecek bir başka yazısı "İlerleme Kavramında Ayrımlaştırmalar"[80] adını taşımaktadır. Bloch bu yapıtında asıl olarak Avrupa dışı düşünsel birikimi yok-sayma biçiminde ortaya çıkan kaba Avrupa merkezciliği ve bunun bir türevi olan kendi nitelemesiyle gerici "kültür çevresi kuramını" eleştiri konusu yapar. İlerleme, akılcılık ve yaratıcılık gibi olumlu kavramları salt Avrupa'ya özgü sayan, Avrupa dışı düşünsel-kültürel yaratımları görmezden gelen "kültür çevresi" kuramı, Bloch'un değerlendirmesi uyarınca, öncelikle Frobenius, Spengler ve Toynbee gibi araştırmacı ya da düşünürlerce dizgeleştirilmiştir.

Prusyalı bir subay çocuğu olan etnolog Leo Frobenius (1873-1938) Afrika kültürlerine ilişkin araştırmalar sürecinde ortaya attığı "kültür çevresi" kuramının kurucusu olarak tanınır. Bu araştırmacı, düşünsel-siyasal bakımdan tutucu-milliyetçi olarak değerlendirilir.

---

[79] Karaca Oğlan'ın metindeki dize ve dörtlükleri için bkz. Cahit Öztelli, *Karacaoğlan. Bütün Şiirleri* (İstanbul: Özgür Yayın Dağıtım, 1983).

[80] Bloch, *Differenzierungen Im Begriff Fortschritt.*

Yine bir Alman olan Oswald Arnold Gottfried Spengler (1880-1936) tarih felsefecisi ve kültür kuramcısıdır. Hans Vaihinger'in "sanki felsefesi" ve Nietsche'nin kültürel kötümserliğinin (pesimizm) etkisinde kalan Spengler'in baş yapıtı "Batının Çöküşü"dür. Spengler de tutucu-milliyetçi siyasal çizgisiyle tanınır. İngiliz Arnold J. Toynbee (1889-1876) kültür kuramcısı ve tarih felsefecisidir. Bu İngiliz bilimcinin "Türkiye'nin Geçmişi ve Geleceği" adlı bir yapıtı da bulunmaktadır.

Ernst Bloch'un eleştiri konusu yaptığı bu üç araştırmacı ve düşünürün ortak paydaları, Avrupa kültürünü, Yunan-Roma, Hıristiyanlık ve Avrupa'nın özgün kazanımları olarak değerlendirdikleri Rönesans ve Aydınlanmanın bir ürünü olarak görmeleridir. Bu kişiler Avrupa kültürünü "daha üstün bir kültür" olarak değerlendirirler. Avrupa dışı kültürleri araştırmalarının başlıca nedeni de, daha üstün olan Avrupa kültürünü onların bozucu etkilerinden uzak tutmaktır.

D-1. İNSANLIĞIN ORTAK BİRİKİMİNİ PARÇALAYAN "KÜLTÜR ALANI" İLE "UYGARLIKLAR ÇATIŞMASI" KAVRAMLARININ TÖZSEL YAKINLIĞI

"Kültür çevresi" ya da "kültür alanı" kavramının Frobenius tarafından oluşturulduğunun kabul edilmesine karşın, kavram, özellikle Spengler ve Toynbee'nin çalışmalarıyla yaygınlık ve yerleşiklik kazanmıştır.

Bloch, esas olarak bu üç araştırmacı-bilimcinin görüşlerini eleştiri konusu yapmaktadır; ancak, burada "Panslavizmin İncil'i" diye tanımlanan "Rusya ve Avrupa" adlı kitabın yazarı Rus bilimci Nikolai Jakowlewitsch Danilewski'yi (1822-1885) özellikle anmak gerekmektedir.

Friedrich Engels "Panslavizmi"[81] öncelikle Balkanlar'da her türlü çatışmanın ve parçalanmanın kaynağı olarak eleştirmiş; Rusya'nın bu çatışmacı ideolojiyi kullanarak, Balkanlar ve Avrupa üzerinde egemenlik kurmaya çalıştığını sürekli vurgulamıştır.

"Kültür çevresi" kavramı, nesnel çözümleme amacıyla kültürlerin başatlaştığı alanları nitelendirmek için önerilmiş "masum" bir kavram değildir. Bu kavram, kültürleri, onları yaratan ulusların özyapısal özelliklerinin toplamı olarak tanımlar. Bu bakış açısı gereği, kültürler temelden farklı nitelikleri nedeniyle, birbiriyle bağdaşamazlar; bağdaşamaz tümel yapılar olarak kaçınılmaz olarak çatışma içerisine gireceklerdir. Bugün bu anlayışın en tanınmış kuramcısı ve savunucusu "Uygarlıklar Çatışması" adlı kitabıyla güncelleşen Huntington'dur.

Yukarıda anılan Frobenius, Spengler ve Toynbee gibi araştırmacı ya da bilimcilerin bu kavramın yerleştirmeye çalışmalarının amacı, Avrupa kültürünü her türlü ilerleme ve olumluluğun yaratıcısı olarak belleklere yerleştirmek ve "ileri" (!) bir kültür alanı olan Avrupa'yı, tözsel olarak ilerleme yaratma yeteneğinden yoksun Avrupa-dışı kültür alanlarının bozucu etkisinden uzak tutmak ve korumaktır.

---

[81] Friedrich ENGELS'in "Panslavizm" konulu araştırması hakkında bkz. Onur Bilge Kula, *Avrupa Kimliği Ve Türkiye* (İstanbul: Büke Yayınları, 2006), Onur Bilge Kula, *Batı Düşününde Türk Ve İslam İmgesi* (İstanbul: Büke Yayınları, 2002).

Bloch, "İlerleme Kavramında Ayrımlaştırmalar"da bu kişilerin kuramlaştırmaya çalıştıkları görüşleri kaba bir "coğrafyacılık" olarak nitelendirir[82] Coğrafyacılık, insanların biyolojik özelliklerine göre yeryüzündeki kültürleri öbeklendirme düşüncesinin bir ürünüdür. İnsanın insan olduğu için kültür yaratma yeteneğine sahip olduğu, kültür yaratanın başka kültürlerin yaratımlarını edinebileceği, ya da edinmesi gerektiğini yadsır. Kültür yaratma yeteneğini sadece Avrupalılara özgü sayar. Nietsche'nin "üstün" insan ve Avrupa tasarımında da bu bakış açısı başattır.

Böylece, bir kültürün, bu "üstün" diye ulamlanan Avrupa kültürü olsa bile, gelişebilmek için başka kültürlerle etkileşmek gereksinmesi içerisinde olduğu gerçeğini kabul etmez; etmemekle da kalmaz, her türlü etkileşimi, hele "aşağı" diye nitelendirilen kültürlerle her türlü etkileşimi, öz kültürü bozucu olarak değerlendirir. İnsan türünün bütünlüğünü parçalar ve tarihsel gelişimin sürekliliğini yok-sayar; dolayısıyla da ortak insanlık tarihini sözüm ona bir birine karşıt "alanlara" ayırarak, "tarihselciliği" göz ardı eder.

Soyutlayıcı coğrafyacılığa dayanan "alanlar", Bloch'un nitelemesiyle, tarihi bölen etmenler olarak ve bir birinden bağımsız olarak "yan yana" bulunurlar. Canlıların yaşamının döngüsel ilerlemesi gibi, "tarih de döngü"ye dönüştürülür. İlerleme ise, kendisini yineleyen bir çemberin içine sıkıştırılır. Betimlediğim anlayış uyarınca, bu türden "sayısız daire ve döngü, gerekli birliktelikten yoksun olarak, öncesi ve sonrası olmaksızın yeryüzünde yan yana bulunduğundan", coğrafi bakımdan ayıran durağan "alan düzeni", tarihsel bakımdan ilerleyip giden "zaman düzeni"ne karşı seçenek olarak gösterilir. Böylece, Durağan coğrafyacılık, ilerlemeci tarihselliğe karşı araçsallaştırılır.

Bu yaklaşımda tüm evren, öz-kültürün "arılığını korumak" gerekçesiyle her şeyi durağanlaştıran ve bir bakıma turşulaştıran "kültür çevresi" diye adlandırılan alanla sınırlandırılarak, kültürlerin geliştiği tarihsel-yerel "çok-ortam"ın anlatımı olan "çok-evren", güdümleyici amaçla "tek-evren"e indirgenir. Bloch'un deyişiyle, "insancılığın henüz bulunmadığının, ancak arandığının ve deneyimlendiğinin" anlatımı olan kültürlerin "çok-evreni"[83], insancılığın bulgulanacağı ortamdır. İlerleme de giderek karmaşık bir sürece dönüşen insanın insana yabancılaş(tırıl)madığı "insan(cı)lığın birliği"nde gerçekleşmektedir.[84]

Böylece de, örneğin, büyük destanlarda betimlenen ve bu destanların oluştuğu "kültür alanına" bağlı kalmayan yazınsal etkileşimlerin yol açtığı düşünsel-kültürel "çok-seslilik" ve yeryüzünün her yanında "insana özgülük" sonucu ortaya çıkan kültürel-düşünsel benzerlik ya da ortaklık ve en önemlisi "insancılık" birikimi görmezlikten gelinir.

Bu yaklaşım, Batı tarafından Doğuyu tasarımlamak ve Batının gereksinmesi ve çıkarları doğrultusunda biçimlendirmek ereğini güden "oryantalizm"in de düşünsel ve eylemsel temelini oluşturur.

---

[82] Bloch, *Avicenna Und Die Aritotelische Linke*, 20.
[83] A.g.e., 24.
[84] A.g.e., 34.

E- DÜŞÜNSEL-YAZINSAL ÖRTÜŞMELER VE BENZEŞMELERE BİR ÖRNEK: HEGEL VE AŞIK VEYSEL

İnsanlar, tözsel nitelikleri gereği, farklı coğrafyalarda, farklı toplumsal-kültürel koşullarda ve farklı zamanlarda yaşalar ve sosyal kökenleri, eğitim düzeyleri farklı olsa da benzer düşünceleri düşünebilirler. Bu genel antropolojik ilke, düşüncenin tözsel çoğulluğunun başlıca nedenidir. Bu ilke uyarınca yazın ve felsefe alanında benzerliklere, hatta örtüşmelere rastlanılabilir. Düşünsel benzerlikler ve koşutluklar, sadece benzer kültür ve düşün ortamında değil, farklı kültürlerde de görülebilir. Söz konusu aşkınlık, Hegel ve Aşık Veysel örneğinde somutlaştırılabilir.

Alman filozof Hegel "seven-sevilen-sevgi" bağlamında "tümel insanın birliğini" aşk ya da sevgide belirginleştirir. Aşkın özüne ilişkin soru, Hegel düşüncesinin çıkış noktalarından biridir. Hegel, "tümel gerçeklikte bulduğu anı" aşkta da bulur. Bu ise "diyalektikten" başka bir şey değildir. Ünlü Alman düşünür "diyalektiği" özünde felsefi düşünümler konusu olmaktan çok, "gerçekliğin tözsel kurucu öğesi" olarak tanımlar.

Hegel'in çözümlemesi uyarınca, "sevenler arasında canlı bir olay olan aşkın" öğelerinden biri ilkin bir sevenin varlığıdır. Seven öncelikle kendine "ben varım" demeli; özünü olumlamalıdır. Aşk olayının bütünlüğü içerisinde değerlendirildiğinde, bu biçimsel anlamda "savdır". Bunun yanı sıra aşkın oluşabilmesi için, "sevenin özünden dışarı çıkması, kendisini sevilene vermesi, özünü sevilende unutması, böylece kendi özüne yabancılaşması" gerekmektedir. Seven özünü görmezlendiği gibi, baştaki öz belirleyimini de olumsuzlar; karşısına başkasını koyar. Bu nedenle, "aşkın biçimsel yapısını" oluşturan salt sav değil, "olumsuzlayan karşı sav"dır aynı zamanda. Bu süreçte belirleyici olan "sevenin sevilende yitip giderek, özünü daha derin bir anlamda yeniden bulgulamasıdır". Hegel'in deyişiyle "aşkın hakiki özü", kişinin kendilik bilincini tümüyle bırakarak, "bir başka özde kendi özünü unutmak, ancak bu yitip gitme ve unutmada özüne yeniden sahip olmak"tır. Böylece, karşı savın olumsuzlanması yeniden olumsuzlanır; böylece "seven ve sevilen arasında hakiki bir bireşim ortaya çıkar"[85]

Bu niteliklerinden dolayı aşk olayı, "diyalektik bir sürecin bütün yapılarını" gösterir. Aşk, İslami heterodokside, ki Tasavvuf da ayrıksı yönleriyle bunun içerisindedir, bedensel istekten öte hakikate ulaşma ya da katıksız bir tutumla tanrısal niteliklerle donanma olarak algılanır. Hegel ise aşkı şöyle değerlendirir: "Sevilen bizim karşıtımız değildir; özümüzle özdeşleşmiştir. Biz onda kendimizi görürüz; ancak o yine de biz değildir". Aşk gerçeklikte olagelen bir olay olduğundan, diyalektiktir; çünkü, "karşıtlığın ve uzlaşımın karşıtlığı" olarak diyalektik, gerçeklikte kendisini bulur. Aşk da gerçeklikte iki ayrı başkanın bütünleşerek, özlerini yitirmeleri ve yitirme içerisinde özlerini yeniden bulmaları biçiminde olagelmektedir.

Hegel'den çok sonra Anadolu'da yaşayan ve Hegel'i tanımış olması pek olası gözükmeyen, Aşık Veysel, Hegel'in "seven-sevilen-sevgi" üçlüsü bağla-

[85] Wilhelm Weischedel, *Die Philosophische Hintertreppe* (München: 1988), 213-14.

mında yaptığı çözümlemeye benzer düşünceleri bir türküde dile getirir. Aşık Veysel'in "Güzelliğin" olarak bilinen türküsü şöyledir: "Güzelliğin on para etmez/Bu bendeki aşk olmasa/Eğlenecek yer bulaman/Gönlümdeki köşk olmasa/Güzel yüzün görülmezdi/Bu aşk bende dirilmezdi/Güle kıymet verilmezdi/Aşık ve maşuk olmasa/Senden aldım bu feryadı/Bu imiş dünyanın tadı/Anılmazdı Veysel adı/O sana aşık olmasa".

Bu sözlerin üreticisi Aşık Veysel'e göre, sevilendeki güzelliği ortaya çıkaran sevendir; sevenin sevgisidir. Seven olmasa, sevilen de olmayacak; bunun sonucu olarak da görece bir kavram olan sevilenin güzelliği de ortaya çıkmayacaktır. Bunun yanı sıra, seveni var eden de sevilendir; sevilene duyulan sevgidir. Birbirini gerektiren seven ve sevilenin varlık nedeni olan şey ise sevgidir.

Aşık Veysel Anadolulu bir halk şairi; Hegel ise Avrupalı dizgesel bir filozoftur. Aralarında düşünsel bir değiş-tokuş da pek olası değildir. Böyle olmasına karşın, Hegel'in dizgeleştirdiği aşk hakkındaki düşünceler, bu düşünceleri başka bağlamlarda düşünen Aşık Veysel'in aşk hakkında yaptığından daha iyi söze dökülüp, türküleştirilebilir mi?

Bu ve benzeri sayısız örnek, oryantalizmin çıkış noktası olan ve düşünmeyi salt Avrupalılara özgü bir etkinlik olarak gören Avrupa-merkezcilik ya da başka merkezciliklerin ve bunlardan beslenen ırkçılıkların felsefi dayanaklarının son derece çürük, insancıl özlerinin son derece sığ olduğunu ortaya koymuyor mu?

Kaynaklar

Bloch, Ernst. *Avicenna und Die Aritotelische Linke*: Suhrkamp, 1963.
———. *Differenzierungen Im Begriff Fortschritt*. Berlin: Akademie Verlag, 1956.
Celaleddin, Mevlana. *Fihi-Ma-Fih (Yayımlayan: Abdülbaki Gölpınarlı)*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1959.
Eyüpoğlu, Sabahattin. *Yunus Emre*. İstanbul: Cem Yayınevi, 1981.
Hançerlioğlu, Orhan. *İslam İnançları Sözlüğü*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1984.
Hidayet, Sadık. *Hayyam'ın Teraneleri*. İstanbul: YKY, 2003.
Kula, Onur Bilge. *Avrupa Kimliği ve Türkiye*. İstanbul: Büke Yayınları, 2006.
———. *Batı Düşününde Türk ve İslam İmgesi*. İstanbul: Büke Yayınları, 2002.
———. *Çoğulcu Düşünce-Karşıt Kültür*. İstanbul: Büke Yayınları, 2002.
Ooğuz, Burhan. *Türk Halk Düşüncesi ve Hareketlerinin İdeolojik Kökenleri I*. İstanbul, 1997.
Öztelli, Cahit. *Karacaoğlan. Bütün Şiirleri*. İstanbul: Özgür Yayın Dağıtım, 1983.
Rotterdamm, Erasmus von. *Gespraech Oder Unterredung Über Den Freien Willen*. Vol. 4, *Ausgewaehlte Werke*. Darmstadt: Wissensacftliche Buchgesellschaft, 1969.
Sina, İbn Tufeyl/İbn. *Ruhun Uyanışı- Hayy İbn Yakzan*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2002.
Weischedel, Wilhelm. *Die Philosophische Hintertreppe*. München, 1988.

Antisemitizmin teorisi ve pratiği: fransa örneği (XIX. yüzyıl)

Ateş Uslu

GİRİŞ

Antisemitizm, XIX. yüzyıl sonunda Avrupa siyasi düşüncesinin başlıca bileşenlerinden biri konumundadır. Siyasi broşürlerden tarih ve antropoloji alanındaki akademik yayınlara uzanan geniş bir yelpazeye yayılan bir etki alanına sahip olan bu düşünce akımı, yine bu dönemde antisemit dernek ve partilerin kurulmasıyla aktif politika düzlemine de taşınmıştır.

XIX. yüzyılın son çeyreğinde antisemitizmin en çok gelişme gösterdiği ülkelerden biri Fransa'dır. 1894 yılında Alman ajanlığı suçlamasıyla tutuklanan Yahudi asıllı Yüzbaşı Albert Dreyfus, on yılı aşkın bir süre boyunca yoğun siyasi tartışmaların odağı haline gelmiş, *Dreyfus Olayı* Fransa'da milliyetçi ve antisemit bir kabarışla birlikte gelişmiş, sanat, edebiyat ve siyaset dünyası Dreyfusçular ve Dreyfus karşıtları olmak üzere iki bloğa ayrılmıştır. Dreyfus Olayı-'nın hukuki düzlemde çözülmesi için 1906'da Fransa Yargıtay'ının yüzbaşının suçsuzluğuna hükmetmesiyle gerçekleşecektir. Bununla birlikte, "Olay"ın Fransa toplumu (ve genel olarak Avrupa kamuoyu) üzerine etkilerinin çok daha derin olduğunu söylemek mümkündür: Dreyfus Olayı ile körüklenen aşırı sağ-antisemit dalga iki dünya savaşı arası dönemde konsolide olacak; Adolf Hitler'le bir-

likte bir yaygın olarak bir "ölüm doktrini" olarak görülmeye başlanan[1] antisemitizmin pratiği, İkinci Dünya Savaşı yıllarında doruk noktasına ulaşacaktır.

Yakınçağ tarihinin temel bileşenlerin den biri olan antisemitizm, döneme ilişkin tarihyazımında esas olarak Nazi Almanya'sı üzerinden, Fransa bağlamında ise Dreyfus Olayı üzerinden incelenmiştir. Bu çalışmada ise Dreyfus Olayı'nı ortaya çıkaran *bağlamın* incelenmesi amaçlanmaktadır. XIX. yüzyılın ikinci yarısında Fransa siyasi düşünce tarihinin gelişimi incelendiğinde, yüzyıl sonunun antisemit dalgasının bir rastlantı olmadığı rahatlıkla söylenebilir. Özellikle 1880'li yıllar boyunca ortaya çıkan ve kısa bir zaman diliminde büyük bir popülerliğe kavuşan antisemit literatür, ilerleyen elli yıl boyunca Avrupa'nın başlıca sorunlarından biri haline gelecek olan antisemitizmin doğrudan öncülüdür. İlerleyen sayfalarda ilk olarak Yahudi düşmanlığının farklı toplumsal formasyonlar bağlamında aldığı biçimlere değinilecek ve XIX. yüzyıl Fransa'sında serpilen antisemitizme ilişkin genel bir tablo çizilecektir. İkinci bölüm yüzyılın son çeyreğinin ekonomik ve toplumsal gelişmelerine, ve dönemin Fransa'sının önde gelen antisemit teorisyeninin, Edouard Drumont'un düşüncelerinin eleştirel tasvirine ayrılmıştır.

I. ANTİSEMİTİZM, BAĞLAMI VE TÜRLERİ

A. ANTİSEMİTİZM BİÇİMLERİ

Totalitarizmin Kaynakları adlı üç ciltlik sentezinin *Antisemitizm*'e ilişkin cildinde Hannah Arendt antisemit fikirlerin tarihsellik dışı değerlendirmelerine dikkat çeker: Antisemit literatürde Eskiçağ'dan günümüze dünyayı yöneten bir Yahudi gizli örgütünün varlığından bahsedilir ve Yahudilik, tarih içinde değişme göstermeyen, sabit bir olgu olarak incelenir. Buna karşılık olarak Arendt Ortaçağ ve modernite arasındaki kopuşun Yahudilik tarihi açısından önemine dikkat çeker ve Yahudilerin toplumsal konumlarının, siyasi etkilerinin ve faaliyet alanlarının farklı tarihsel dönemlerde farklı niteliklere büründüğünün altını çizer.[2]
Aynı şekilde, antisemitizmin de tarih-aşırı bir doktrin olmadığı, tarihsel gelişim çizgisi içinde farklı temalarla ve farklı yöntemlerle şekillendiğini belirtmek mümkündür. Bu doğrultuda, Avrupa'da ortaya çıkan Yahudi karşıtı fikirler üç aşamada incelenebilir:

(1) Ortaçağ kökenli Yahudi karşıtı fikirlerde dini temalar ağırlıklıdır: Yahudiler Kilise tarafından "Tanrı katili"[3] olmakla suçlanırlar. Bu dinsel argümanın yanında, Yahudilerin Ortaçağ Avrupası'nda ticaret ve maliyeyle ilgilenen grup olması ve Katolik Kilisesi'nin yasakladığı bir yöntemle, faizle borç para vermeleri "tefeci Yahudi" figürü de yaygınlık kazanmış ve dini kökenli Yahudi karşıtlığını desteklemiştir.

---

[1] Michel Winock, Nationalisme, Antisémitisme Et Fascisme En France (Paris: Seuil, 1990), 197.
[2] Hannah Arendt, Les Origines Du Totalitarisme: Sur L'antisémitisme, trans. Micheline Pouteau (Paris: Calmann-Lévy, 2002), 8.
[3] Hıristiyan ilahiyatında İsa'nın Kutsal Üçleme'nin (Baba-Oğul-Kutsal Ruh) bir parçası olması dolayısıyla, İsa'yı tutuklayan ve yargılanması için Romalılara teslim eden Yahudiler "Tanrı katili" kategorisinde değerlendirilmektedir.

(2) Kapitalizmin ve burjuvazinin gelişmesiyle birlikte Yahudi karşıtı fikirler de bir değişme göstermiştir: Bu dönemde antisemitizmin ekonomik boyutunun öne çıktığı görülmektedir. Fransa örneği incelenecek olursa, Devrim yıllarında Yahudiler ve burjuvalar birlikte hareket ederken, Restorasyon ve Temmuz Monarşisi[4] dönemlerinde Yahudilerin liberal hareketin başlıca savunucularından biri haline gelmeleri burjuvazi ve aristokrasinin muhafazakârlaşan kanadıyla anlaşmazlık içine girmelerine neden olmuştur.[5] 1848 Devrimi sonrasında ise bizzat liberal burjuvazi kendileriyle aynı alanda (ticaret ve sanayi sektörlerinde) faaliyet gösteren Yahudileri kendilerine rakip olarak görmeye başlamıştır; bu şekilde burjuvazinin XIX. yüzyılda kademeli olarak hâkim sınıf konumuna gelmesine bağlı olarak modern-ekonomik antisemitizm inşa edilmiştir.[6]

(3) XIX. yüzyılın ikinci yarısı boyunca gelişen ırkçı teoriler, antisemitizmin ırk ayrımı temelinde yeniden şekillenmesine neden olmuştur. Yahudilerin farklı bir ırka aidiyetine ilişkin teorileri XIX. yüzyıl ortasına kadar izlemek mümkündür: Ernest Renan, 1855'te yayımlanan *Sami Dillerinin Genel Tarihi*'nde, Sami ırkın Hint-Avrupa ırkından farklılığını gören ilk araştırmacı olduğunu belirtmekte, bunun yanında, Sami ırkın yalnızca olumsuz özellikler taşıdığını belirtmektedir.[7] Böylece karşılaştırmalı dilbilim ve 1860'lardan itibaren antropolojinin bulgularıyla beslenen ırk teorileri yüzyılın sonunda Yahudilerin farklılığını kanıtlamak için bir bilimsel yöntem olarak benimsenecektir; Hatta aynı dönemde Yahudi cemaatin sözcüleri de kendilerini toplum içinde ayırt etmek için ırka dayalı argümanlara başvuracaklardır.[8]

B. YAHUDİ ÖZGÜRLEŞİMİ[9] ve XIX. YÜZYILDA ANTİSEMİTİZM

Aydınlanma Çağı'nın eşitlikçi ve özgürlükçü düşüncelerinin de etkisiyle, XVIII. yüzyılın ikinci yarısında Alman devletlerinde ve II. Joseph yönetimindeki Avusturya'da Yahudilerin toplumsal konumunun yükseltilmesi yönünde adımlar atılmıştı.[10] Bu durum Fransa'da da etkisini gösterdi ve buna bağlı olarak Yahudilere diğer yurttaşlarla eşit haklar tanınması fikri doğdu. Bu fikirler 1789 Devrimi ile hız kazandı ve Yahudilerin özgürleşimi devrim sürecinin temel tartışma ko-

---

[4] Fransa'da Devrim'i ve Napoléon Bonaparte'ın (1769-1821) imparatorluğunu izleyen dönemde, 1815'ten itibaren Bourbon monarşisi "restore edilmiş", bu şekilde on beş yıl süren ve XVIII. Louis ile X. Charles'ın hükümdarlığına denk düşen Restorasyon dönemi başlamıştır. Temmuz 1830 Devrimi'yle Bourbon hanedanına son verilmesi ve liberal burjuvazinin desteğini kazanan Orléans hanedanından Louis-Philippe'in başa gelmesi ise 1848'e dek sürecek olan "Temmuz Monarşisi" dönemini başlatmıştır.

[5] Bernard Lazare, L'antisémitisme: Son Histoire Et Ses Causes (Paris: Léon Chailley, 1894), 225, 384-85.

[6] A.g.e., 209, 27.

[7] Aktaran. Michel R. Marrus, Les Juifs De France a L'époque De L'affaire Dreyfus, trans. Micheline Legras (Paris: Calmann-Lévy, 1972), 24-25.

[8] A.g.e., 32 vd. Ayrıca bkz. Arendt, Les Origines Du Totalitarisme: Sur L'antisémitisme, 8-9.

[9] Emancipation/Emanzipation terimleri kadınların, belirli bir halkın ya da bir dinsel grubun "ezilen" konumundan çıkmasını belirtmek için kullanılmaktadır. Terimin kökeni ise Roma hukukuna dayanmakta ve hane halkından bir kişinin aile reisinin himayesinden çıkarak yurttaş vasıflarını kazanması sürecini anlatmaktadır. Bu bağlamda, sözkonusu terimin "özgürleşme" ile olan ayrımını vurgulamak için "özgürleşim" kelimesi kullanılacaktır.

[10] Michel Winock, La France Et Les Juifs De 1789 À Nos Jours (Paris: Seuil, 2004), 12.

nularından biri haline geldi. Ağustos 1789 tarihli İnsan ve Yurttaş Hakları Beyannamesi'nin 10. maddesi, inançların açıklanmasının, yasayla kurulan kamu düzenini bozmaması kaydıyla, hiç kimse inançları nedeniyle ("bunlar dini nitelikte inançlar bile olsa") tedirgin edilmemeleri gerektiğini belirtiyor, bu şekilde dolaylı olarak Yahudilerin dini kökenli bir ayrıma tâbi tutulmalarını hukuki olarak engelliyordu. 27 Eylül 1791'de Ulusal Meclis tarafından kabul edilen bir kararname ise önceki kararnamelerde Yahudilere ilişkin olarak getirilen kısıtlamaları ve yapılan istisnaları ortadan kaldıracaktı.[11]

Restorasyon ve Temmuz Monarşisi dönemlerinde gerçekleşen rejim değişikliklerine rağmen Yahudi özgürleşimi konusunda herhangi bir geri adım atılmadı; 1815 sonrası dönemde Fransa, Hollanda ile birlikte, Yahudilere ayrımcı yasalar uygulamayan iki Avrupa ülkesinden biri olma özelliğini taşıyacaktı.[12]

Hukuki düzlemde gerçekleşen bu özgürleşim süreci toplumsal-ekonomik alanlardaki gelişmeye paralel olarak ilerliyordu. Kapitalizmin gelişmesine paralel olarak XVIII. yüzyıl sonunda Yahudiler ekonomik-toplumsal alanlarda bir özgürleşim yaşamaya başlamıştı; bu sürecin en önemli izdüşümlerinden biri bu dönemde Yahudi bankalarının gelişmesiydi. Yahudilerin Ortaçağdan XVIII. yüzyıl sonuna kadar finansla ilgilenen kesim olması, yüzyıl sonundan itibaren faaliyetlerini bankalar kurarak kurumsallaştırmalarını beraberinde getirecekti. Bu bağlamda özellikle prensliklerin finansal işlerini yürütmekle yükümlü olan "Saray Yahudileri"nin bankacılık sektörüne geçiş yaptığı görülüyordu: Hessen-Kassel prensliğinin "saray Yahudisi" konumundaki Mayer Amschel Rothschild (1744-1812) ile birlikte Rothschild ailesinin XIX. yüzyılın ilk yarısında Avrupa finans dünyasındaki yükselişi bu sürecin başlıca örneklerinden birini teşkil etmektedir.

Frankfurt'ta faaliyet gösteren Mayer Amschel Rothschild'in sırasıyla Londra, Viyana, Napoli ve Paris'e yerleşen oğulları, babalarının ölümünü izleyen yıllarda bu şehirlerde bankalar kurmuşlardır. Ailenin Fransa kolunu temsil eden James Mayer de Rothschild'in[13], 1815 yılında Paris'te kurduğu banka kısa sürede Fransa'nın en önemli özel bankası haline gelmiştir.[14] Rothschild'in gerek Restorasyon, gerek Temmuz Monarşisi, gerekse İkinci İmparatorluk[15] rejimi ile iyi ilişkiler içinde olması da ailenin Fransa'daki ekonomik faaliyetleri için elverişli bir zemin oluşturmuştur.[16] James de Rothschild'in oğlu Alphonse de Rothschild 1855'ten itibaren Fransa Merkez Bankası yönetim kurulu üyeliğine seçilmiş, 1870 Fransız-Alman Savaşı ve Fransa yenilgisi sonrasında Almanya ile

---

[11] Sözkonusu kararname sonraki dönemlerde "Özgürleşim Kararnamesi" olarak tanınacaktır. Kararnameye ilişkin meclis tutanakları için bkz. Archives parlementaires de 1787 à 1860: Première série (1787 à 1799): Tome XXXI du 17 septembre au 30 septembre 1791, (Paris, Paul Dupont, 1888), 372, 441.

[12] Winock, La France Et Les Juifs De 1789 À Nos Jours, 29.

[13] Jacob/James Rothschild (1792-1868) 1817'de kardeşleriyle birlikte Avusturya imparatoru tarafından asalet ünvanıyla onurlandırılmış ve bu tarihten itibaren Baron James Mayer de Rothschild adıyla tanınmıştır.

[14] Winock, La France Et Les Juifs De 1789 À Nos Jours, 31-32.

[15] 1848 Devrimi sonrasında cumhurbaşkanı seçilen Louis-Napoléon Bonaparte (1808-1873), 1852'den itibaren imparator ünvanını almış ve 1870'e kadar III. Napoléon adı altında hüküm sürmüştür. Fransa tarihinin bu dönemi "İkinci İmparatorluk" adıyla anılmaktadır.

[16] Marrus, Les Juifs De France a L'époque De L'affaire Dreyfus, 51.

yapılan müzakerelerde ve Fransa'nın ödemesi öngörülen savaş tazminatının miktarının düşürülmesinde önemli bir rol oynayacaktı.[17] Bu şekilde Fransa'nın en etkili ailelerinden biri haline gelen Rothschild'lerin ayırt edici bir özelliği de, Fransa toplumuna asimile olmayı tercih eden diğer güçlü Yahudi ailelerinin aksine açıkça Yahudi inanışlarını devam ettirmeleri, düzenli olarak sinagoga gitmeyi sürdürmeleri, hattâ özel bir sinagoga sahip olmalarıydı.

Kısaca tasvir edilen bu sürecin sonucunda Rothschild ismi bir simge niteliği kazandı ve XIX. yüzyılda serpilen ekonomik antisemitizm bağlamında, Ortaçağ'dan devralınan "tefeci Yahudi" figürünün modern versiyonu hâlini aldı. Gerçekte, yüzyıl boyunca kademeli olarak Fransa toplumuna hâkim konuma gelen "finans aristokrasisi"nin Rothschild örneğinden yola çıkılarak Yahudilere indirgenmesi son derece basitleştirici ve yanıltıcıydı: bu dönemde Paris bankacılık dünyası kozmopolit bir yapıya sahipti ve Yahudi bankerlerin yanında Katolik ve Protestan bankerler de faaliyet yürütüyorlardı. Ekonomik faaliyetlerin yanında, cemaatin bazı üyeleri siyaset ve sanat alanlarında da faaliyet gösteriyorlardı. Kamusal yaşamda faaliyet gösteren Yahudiler çoğunlukla Fransa toplumuna asimile olacak ve Yahudi kökenlerinden uzaklaşacaktı; bu durum özellikle 1870[18] sonrasında kendini gösterecekti.

Yahudi cemaatinin bir bütün olarak varlıklı kesimlerle özdeşleştirilmesi de hatalı bir görüşün uzantısıydı. Yahudi ailelerin çoğunluğunun mali koşulları iyi bir düzeyde değildi. Vergi miktarına dayalı kısıtlı seçim sisteminin uygulandığı bu dönemde oy verebilen (dolayısıyla oy vermeye yetecek düzeyde kazancı olan ve vergi ödeyen) kesim Yahudi halkının yüzde 1,3'üne tekabül ediyordu.[19] Aynı dönemde seçmenlerin genel nüfusa oranının yüzde 1-2 arasında seyrettiği düşünülürse, Fransa toplumunun genelindeki sınıfsal tabakalaşmanın Yahudi cemaati içinde de benzer oranlarda kendini gösterdiği söylenebilir.

Bu genel tabloya rağmen, cemaatin yalnızca belirli bir kesiminin de olsa toplumsal hiyerarşi içinde yükselmesi Yahudilerin kapitalizmin, bireyci düzenin, burjuvazinin "suç ortağı" olarak görülmeye başlanmasına neden olmuştu. Ekonomi odaklı/antikapitalist antisemitizmin bu söylemi muhafazakâr/devrim karşıtı çevreler tarafından olduğu kadar sol teorisyenler tarafından da dile getiriliyordu. Charles Fourier'nin[20] ve Pierre-Joseph Proudhon'un[21] çeşitli yazılarına yansıyan ve "tefeci/sahtekâr Yahudi" figürünü antikapitalist argümanlarla yeniden üreten bu Yahudi karşıtı fikirler, Fourier'nin takipçilerinden Alphonse Toussenel'in (1803-1883) çalışmalarında sistemli bir hal alacaktı. *Dönemin Kralları Yahudiler: Malî Feodalitenin Tarihi* adıyla 1845'te yayımlanan iki ciltlik kitabında an-

---

[17] François Delpech, De 1815 a 1894, ed. B. Blumenkarz, Histoire Des Juifs En France (Paris: Edouard Privat, 1972), 311.

[18] 1870'de III. Napoléon ordularının Almanya'ya yenilmesi sonrasında İkinci İmparatorluk yönetimi sona erdi ve 1792 ve 1848'den sonra üçüncü defa cumhuriyet rejimi kuruldu. Bu bakımdan, 1870 yakın dönem Fransa tarihinin başlıca dönüm noktalarından biri olarak kabul edilebilir.

[19] Delpech, De 1815 a 1894, 312.

[20] Bkz. Charles Fourier, Oeuvres Complètes: Tome Sixième: Le Nouveau Monde Industriel Et Sociétaire Ou Invention Du Procédé D'industrie Attrayante Et Naturelle Distribuée En Séries Passionnées (Paris: Librairie Sociétaire, 1845), 421, Charles Fourier, Théorie Des Quatre Mouvements Et Des Destinées Générales: Prospectus Et Annonce De La Découverte (Leipzig: 1808), 327-28.

[21] Aktaran Winock, La France Et Les Juifs De 1789 À Nos Jours, 46-47.

tikapitalist tezlerin yanında dinsel argümanlardan da yararlanıyor ve Ortaçağ kökenli Yahudi karşıtlığını modern-ekonomik antisemitizmle sentezliyordu.[22] Bunun yanında Toussenel Yahudiliği Protestanlıkla özdeşleştiriyor, İngiltere, Hollanda, Almanya ve İsviçre'de kapitalizmle birlikte gelişen Protestanlığın, kapitalizmle bağlantısı bakımından, Yahudiliğe özdeş olduğunu belirtiyordu.[23] Bundan sonra çağdaş Fransa'da Yahudi egemenliğinin boyutlarını tasvir etmeye başlayan Toussenel'in kitabının ilk cümlelerinden biri yazarın yöntemi ve bakış açısı konusunda bir fikir verebilir: "Yahudi, Fransa'da hükmediyor ve yönetiyor. Bu hükümdarlığın yazılı kuralları nerede bulunabilir? Her yerde."[24] Buna göre, Fransa'da iç ve dış politikanın her kademesi, krallık makamı da dâhil olmak üzere, Yahudilerin finansal egemenliğine bağımlı konumdadır. Toussenel ilerleyen sayfalar boyunca sözkonusu finansal egemenliğin çeşitli boyutlarını yakın dönem Fransa'sından örneklerle kanıtlamaya çalışır.

Antikapitalist Yahudi karşıtlığına paralel olarak XIX. yüzyılda ortaya çıkan düşünce akımlarından biri, Yahudilerin tarihsel dönüşümlerdeki rolüne ilişkin görüşlerle ön plana çıkmaktadır. Bernard Lazare antisemitizmin tarihine dair kitabında bu "tarih felsefesi"nin temel görüşünü şöyle özetlemektedir: Fransız Devrimi bir komplonun sonucu ve vardığı nokta olmaktan ibarettir.[25] Başka bir deyişle Devrim, kökenleri eskiçağın en eski dönemlerine dayanan ve belirgin bir program çerçevesinde tüm Avrupa'ya yayılmış bulunan birkaç tarikatın eseridir; sözkonusu tarikatların ortak arzusu "egemen olma arzusu", ortak ilkesi ise "yıkım ilkesi"dir.[26] Kısaca özetlenen bu teoriler Fransız Devrimi yıllarına uzanmakta ve devrim sürecinde Mason localarının, Gül-Haç Kardeşliği'nin, "Illuminati" topluluğunun ve Martinistlerin devrimin gerçekleşmesinde oynadığı rolün etkisiyle ortaya çıkmaktadır.[27] Her ne kadar eskiçağ ya da ortaçağdan itibaren faaliyet gösteren örgütlere, tarikatlere ya da şövalye topluluklarına dayandıklarını iddia etseler de, bu dernekler çağdaş örgütlenme biçimleriyle XVII. ve XVIII. yüzyılın birer ürünüdür ve esas itibariyle Aydınlanma Çağı'nın düşüncelerinin mistik ve okült ritüellerle süslendiği aristokrat ya da büyük burjuva kulüplerinin uzantılarıdır.[28] Bu net tarihsel verilere rağmen muhafazakâr yazarlar sözkonusu dernekleri genel ve kadim bir "Yahudi komplosu"nun sonucu olarak ortaya koymayı tercih etmiş ve bu şekilde, günümüzde de etkileri devam eden

---

[22] Bkz. Alphonse Toussenel, Les Juifs, Rois De L'époque: Histoire De La Féodalité Financière (Paris: C. Marpon & E. Flammarion, 1886), Cilt I, xxvi-xxviii.

[23] A.g.e., cilt I, xxviii vd. Bernard Lazare, Protestanlığın Almanya ve İngiltere'deki gelişiminin Hristiyanlığın Yahudi kaynaklarına dönüşü anlamına geldiğini savunacak ve bu şekilde Protestanlık-Yahudilik bağlantısını farklı bir argümanla yeniden üretecekti; bkz. Lazare, L'antisémitisme: Son Histoire Et Ses Causes, 141.

[24] Toussenel, Les Juifs, Rois De L'époque: Histoire De La Féodalité Financière, Cilt I, 7.

[25] Lazare, L'antisémitisme: Son Histoire Et Ses Causes, 233-34.

[26] A.g.e., 234.

[27] Örneğin bkz. Chevalier de Malet, Recherches Politiques Et Historiques, Qui Prouvent L'existence D'une Secte Révolutionnaire, Son Antique Origine, Son Organisation, Et Dévoilent Entièrement L'unique Cause De La Révolution Française (Paris: Gide Fils, 1817).

[28] Masonluğun kökenlerinin tarihinin yazımı üzerine bir sentez örneği için bkz. Yves Hivert-Messica, "Origines," in Encyclopédie De La Franc-Maçonnerie, ed. Eric Saunier (Paris: Librairie Générale Française, 2000), 630-34. Modern Masonluğun doğuşu üzerine ayrıntılı bir inceleme için bkz. David Stevenson, The Origins of Freemasonry: Scotland's Century, 1590-1710 (Cambridge: Cambridge University Press, 1988).

komplo teorilerinin temelleri atılmıştır. Gerçekte, Yahudiler ve gizli örgütlerin bağlantısı sanıldığı kadar dolaysız değildir; örneğin XIX. yüzyılın başlıca besteci ve piyano virtüözlerinden Franz Liszt bir yandan Mason locasına girmesi nedeniyle Katolik Kilisesi'nden aforoz edilmiş, diğer yandan da aynı dönemde yazdığı kimi yazılarında antisemit görüşler ifade edebilmiştir.

1860'lardan itibaren Rusya, Almanya ve Avusturya'da antisemit fikirlerin yayıldığı gözlenmektedir. Özellikle Almanya ve Avusturya-Macaristan'da 1873 borsa krizi (ve Almanya özgüllüğünde 1870 savaşı) sonrasında bu antisemit hareketlenmenin ivme kazandığı görülmektedir. "Antisemitizm" terimini ilk kullanan yazar olan Wilhelm Marr'ın (1819-1904) *Germenliğin Yahudilik Üzerinde Zaferinin Yolu* adıyla 1879'da yayınlanan kitabı, Yahudi sorununu dini olmaktan ziyade ırksal bir sorun olarak ortaya koyan ilk çalışmalardan biri olacak ve bu şekilde, her ne kadar yayınlandığı dönemde siyasi partiler tarafından tam anlamıyla benimsenmese de, ırkçı antisemitizmin temelini oluşturacaktı. Yine 1879'da Marr'ın girişimiyle kurulan Antisemit Birliği (*Antisemiten-Liga*) Yahudilerin Almanya topraklarından çıkarılması gerektiğini savunan ilk örgütlerden biri olacaktı. Aynı dönemde, 1880'lerin başında Heinrich von Treitschke (1834-1896) ve Eugen Dühring'in (1833-1921) çalışmaları da Alman antisemitizminin gelişiminde önemli uğraklar teşkil etmektedir. 1880'lerin başında Almanya, Avusturya-Macaristan, Rusya ve ABD'de Yahudilere yönelik olarak girişilen saldırılar bu teorileri tamamlayıcı niteliktedir.[29] Bu örneklere kıyasla daha kısıtlı bir nitelik taşıyan Fransa antisemitizminin (ve dönemin Fransa'sının en önemli antisemit yazarı Edouard Drumont'un düşüncelerinin) incelenmesi ise ikinci bölümün konusunu teşkil etmektedir.

II. FRANSA'DA ANTİSEMİTİZM VE EDOUARD DRUMONT (1880-1897)

A. SİYASİ VE EKONOMİK BAĞLAM

Fransa'nın yakın tarihi açısından 1879-1880 yıllarının bir dönüm noktası teşkil ettiği söylenebilir. Fransa'nın Almanya karşısındaki savaş yenilgisi ve buna bağlı olarak İkinci İmparatorluk döneminin sona ermesi sonrasında Fransa çalkantılı bir döneme girmişti: Mart-Mayıs 1871 döneminde yaşanan Paris Komünü deneyiminden sonra Adolphe Thiers yönetiminde cumhuriyet dönemine girilmiş, ancak Ulusal Meclis'te monarşi ve imparatorluk yanlılarının çoğunlukta olması nedeniyle tam anlamıyla bir cumhuriyet rejiminin kurulması mümkün olmamıştır. Bu ara dönem boyunca cumhuriyetçiler gücünü artırmış ve 1875 boyunca yapılan anayasal düzenlemelerle cumhuriyet rejiminin kurumsal temelleri konsolide olmuştur. 1879-1880 yıllarından itibaren ise cumhuriyetçilerin gerek yerel yönetimlerde, gerekse parlamento düzleminde iktidarlarını pekiştirdikleri ve Üçüncü Cumhuriyet rejiminin yerleşiklik kazandığı görülmektedir. Bu bağlamda bir dizü pratik ya da sembolik atılım yapılmış, Komün isyanının patlak vermesinden beri Versailles'a taşınmış bulunan hükümet daireleri 1879'da yeniden Paris'e aktarılmış, *La Marseillaise* ulusal marş olarak kabul edilmiş, 1880'de ise 14

[29] Winock, La France Et Les Juifs De 1789 À Nos Jours, 83-84.

Temmuz ilk defa milli bayram olarak kutlanmıştır.[30] Yine bu dönemde, Jules Ferry'nin kısa süreli milli eğitim bakanlığı çerçevesinde yürürlüğe konan eğitim-öğretim yasalarıyla modern-laik ve ilköğretim düzeyinde ücretsiz eğitim sisteminin inşasına başlanmıştır; bu sistem ilerleyen yıllarda Üçüncü Cumhuriyet rejiminin ve rejimin dayandığı ideolojinin temel yapıtaşlarından biri olacaktır.

Ekonomik ve ideolojik alanlarda kriz ve konsolidasyon dönemlerinin birbirini takip ettiği 1870'ler ve '80'ler Fransa'sında ekonomik yaşam da kopuşlarla ilerlemektedir. Bu dönemde Fransa'daki ekonomik dönüşümlerin diğer Avrupa ülkelerinde yaşanan dönüşümle birebir örtüşmediğini söylemek mümkündür. 1873 baharında Almanya, Avusturya-Macaristan ve Britanya'yı etkileyen kriz dalgası, 1860'larda bir kriz dönemi atlatan Fransa'yı etkilememiştir. Yukarıda anlatıldığı gibi, bu dönem, cumhuriyetçilerin kademeli olarak iktidara gelme sürecine tekabül etmektedir: 1880'lere değin ekonomik düzlemde elverişli koşullar içinde hareket eden cumhuriyetçiler, resesyon tehdidine karşı önlemler almaya çaba göstermiş ve olası bir ekonomik krizi engellemeye çalışmışlardır.[31]

Bununla birlikte, tüm bu önlemlerin 1880'lere gelindiğinde sınırlarına ulaştığı görülmektedir. Bu çerçevede en önemli örneklerden biri, "Freycinet Planı"nın uygulanmasıdır. İmar bakanı Charles de Freycinet'nin girişimiyle 1879'da yürürlüğe konan plan dâhilinde Fransa'da geniş bir demiryolu ağı inşa edilmesi öngörülmüş, dönemin koşullarına göre gayet masraflı olan bu proje esas olarak iç borçlara dayandırılarak yürütülmüştür. Freycinet Planı'nın temel amacı, sanayi sektörünü taşıma maliyetlerini düşürme yoluyla canlandırmaktı. Ancak inşa maliyetlerini karşılayabilecek kredilerin ve metalürjik üretim kapasitesinin ihtiyaçları karşılayacak düzeyde olmaması dolayısıyla bu hızlı büyüme süreci altından kalkılamaz bir düzeye gelmiş ve 1882'ye gelindiğinde deflasyona dayalı bir ekonomik krizin patlak vermesine neden olmuştur. Böylece Almanya'nın krizden çıktığı bir dönemde Fransa 1890'lara kadar devam edecek olan bir krize girmiştir.

Fransa'da 1882 krizini tetikleyen olay, *Union Générale* bankasının iflasıdır. Rothschild'lerin eski bir çalışanı olan Eugène Bontoux bu bankayı 1878'te kurmuş ve Yahudi sermayesine karşı bir odak oluşturma söylemiyle Katolik ve monarşi yanlısı çevrelerin desteğini kazanmıştı. Bu noktada bir parantez açılarak sermaye çevrelerinin Üçüncü Cumhuriyet dönemindeki bileşimine kısaca değinilebilir: Bu dönemde Protestan ve Yahudi finans şirketlerinin yanında Katolik şirketler de faaliyet göstermekte, bu konuda Papa XIII. Leo'nun desteğini almaktaydı. Kuruluşundan itibaren Katolik bir şirket olduğunu açıkça duyuran - hattâ ortakları arasında Papalık sekreteri Kardinal Luigi Jacobini'nin de bulunduğu- *Union Générale*, kısa süre içinde büyük çaplı (ve büyük ölçüde spekülasyona dayanan) projelere girişti. Bankanın spekülatif faaliyetleri dönemin ekonomik koşullarıyla birleşince, bir krizin patlak vermesi kaçınılmaz hale gelmişti. Bu şekilde, Ocak 1882'de *Union Générale*'in hisseleri büyük bir düşüş gösterdi: aynı süreçte *Union Générale*'ın iflas ettiği açıklandı ve Bontoux hapse atıldı. Bu

[30] Maurice Agulhon, La République: L'élan Fondateur Et La Grande Blessure (1880-1932) (Paris: Hachette, 1990), ciit I, 32.
[31] Francis Démier, La France Du Xixe Siecle, 1814-1914 (Paris: Seuil, 2000), 338.

olaylar sırasıyla Lyon ve Paris borsalarının çöküşünü ve faaliyetlerini finansal spekülasyona dayandıran bir dizi şirketin batmasını beraberinde getirecekti.

Fransa tarihinin bu ilk kapitalist krizi toplumsal ve siyasi bir krizle tamamlandı. Katolik burjuvazi krizin sorumlusu olarak Yahudi ve Protestan sermayeyi gösterdi, buna bağlı olarak hükümet de Yahudi ve Protestan finans çevrelerini gözetmekle suçlanmaya başladı. Dönemin siyasi kutuplaşmaları içinde burjuvazinin Protestan ve Yahudi kesimlerinin cumhuriyetçileri desteklerken muhafazakâr-monarşi yanlısı burjuvazinin ağırlıklı olarak Katolik olması da bu kutuplaşmada bir kanıt olarak sunuluyordu.[32] Bu bağlamda antisemit argümanlar büyük bir yaygınlık kazandı ve 1882 krizinin başlıca nedeni olarak Rothschild'lerin *Union Générale*'e karşı düzenlediği iddia edilen bir "komplo" gösterilmeye başlandı.[33] Bu dönemde Rusya, Almanya ve Avusturya-Macaristan'da yaşanan şiddet eylemlerine bağlı olarak Yahudilerin Fransa'ya göç etmeye başlaması ve yeni gelenlerin önceki kuşakların aksine topluma asimile olmaması[34] bu antisemit hareketi güncelleştiren nedenlerden biri olmuştur. Son olarak, kriz dönemi antisemitizminin genel bir yabancı düşmanlığı çerçevesine de yerleştirilmesi mümkündür: krize bağlı olarak işsizliğin artması yabancı işçilere karşı bir tavır geliştirilmesine neden olmuştur, bu tavrın en önemli dışavurumlarından biri Marsilya ve Arles şehirlerinde İtalyan göçmen işçilerin saldırıya uğraması ve kovulmasıdır.[35]

1882 krizinin ve buna bağlı olarak ortaya çıkan antisemit dalganın en yetkin tasvirlerinden biri Emile Zola tarafından yapılmıştır. Zola, 1891'de yayımlanan romanı *Para*'da[36] *Union Générale* olayına ilişkin olayları 1860'lar Fransa'sına aktararak anlatır. Romanda Aristide Saccard adlı bir bankerin kurduğu bir banka konu alınmaktadır: sözkonusu banka küçük ve orta düzeyde geliri olan müşterilere dayanarak büyüme gösterir, Saccard'ın ustaca yaptığı spekülasyonlara ve basın yoluyla gerçekleştirdiği kamuoyu manipülasyonlarına bağlı olarak muazzam boyutlara ulaşır. Bununla birlikte, bankanın faaliyetlerinin spekülasyona dayalı olması aynı zamanda bu faaliyetlerin sonunu getirir: Yahudi banker Gundermann, ustaca finansal manevralarıyla rakibi Saccard'ın bankası çökertmeyi başarır. Romanın son bölümü bu çöküşe bağlı olarak gelişen antisemit refleksin canlı bir tasvirini içerir: Saccard uğradığı felaketten Gundermann nezdinde "bütün Yahudi dünyasını" sorumlu tutar; Yahudiler soğuk ve inatçı tutumlarıyla ısrarcı bir şekilde "dünyanın fethine" girişmişlerdir ve dünyanın efendisi haline geldikleri zaman gerçek amaçlarına ulaşmış olacaklardır. Bu süreçte "Yahudiliğe" karşı bir tehdit potansiyeli taşıyan her Katolik bankasının yine Yahudiler tarafından ezilmesi kaçınılmazdır.[37] Bu şekilde Zola'nın güçlü kalemin-

---

[32] Gerçekte, Katolik monarşistlerle Protestan-Yahudi cumhuriyetçiler arasında bir kutuplaşma olduğu hipotezi Katolik propagandanın bir ürünüydü: Cumhuriyet rejimi Protestan ve Yahudilere olduğu kadar cumhuriyetçi Katolik çevrelere de dayanıyordu.

[33] Antisemitizm ve 1882 krizinin ilişkisine dair kapsamlı bir çalışma için bkz. Jeannine Verdes-Leroux, Scandale Financier Et Antisémitisme Catholique: Le Krach De L'union Générale (Paris: Centurion, 1969).

[34] Marrus, Les Juifs De France a L'époque De L'affaire Dreyfus, 49.

[35] Démier, La France Du Xixe Siecle, 1814-1914, 343.

[36] Emile Zola, L'argent (Paris: Bibliothèque-Charpentier, 1891).

[37] A.g.e., 429-30.

de dönemin muhafazakâr sermayedarlarının, gazetecilerinin ve yazarlarının söylemi ustaca yansıtılır: kamuoyu üzerinde de büyük bir manipülasyon gücü olan bu söylemde spekülasyon faaliyetinin gerçek sorumlularının suçlanmasından kaçınılmakta, bunun yerine sermayedarların belirli bir kesimi, Yahudi bankerler, ve buna bağlı olarak da tüm Yahudi dünyası suçlanmaktadır.

B. ANTİSEMİT PROPAGANDA, EDOUARD DRUMONT ve "YAHUDİ FRANSA"

Önceki bölümde kısaca tasvir edilen siyasi ve ekonomik bağlam antisemit propaganda ve ajitasyon çalışmalarına zemin oluşturmakta gecikmedi. 1880'de Masonlar ve Yahudiler başlıklı kapsamlı bir kitap yayımlamış olan Rahip Chabauty, yayın faaliyetine 1881'de *Yahudi Karşıtı* (*L'Antijuif*), 1882'de *Efendilerimiz Yahudiler* (*Les Juifs, nos maîtres*), 1884'te ise *Yahudi: İşte Düşman* (*Le Juif, voilà l'ennemi*) adlı kitaplarıyla devam etti.[38] Bu kitaplar her ne kadar kamuoyunda önemli bir yankı bulmasa da, muhafazakâr çevrelerin artan bir ivmeyle Yahudi karşıtı bir konumlanışı benimsediğini gösteriyordu. 1883'te *L'Antisémitique* ("Antisemitik") adlı haftalık derginin, hemen sonrasında ise *La Croix* ("Haç") adlı Katolik gazetenin yayınlanmaya başlaması Fransız antisemit yayıncılık tarihinde iki önemli gelişmeyi teşkil etmektedir.[39] Özellikle, Eylül 1890'da kendini "Fransa'nın en Yahudi karşıtı gazetesi" olarak niteleyecek olan[40] *La Croix*, 1890'lara kadar geniş bir kitleye ulaşmasa da, ordudaki Yahudilerin "ifşa" edilmesi gibi konulardaki faaliyetleriyle Katolik antisemitizmi körükleyecekti. Papa'nın 20 Nisan 1884'te "Humanum Genus" başlıklı bir genelge[41] yayınlayarak Katolik dünyasını Masonluğa karşı mücadele etmeye davet etmesi, *La Croix* gibi gazetelerin antisemit konumlanışı Mason karşıtı bir faaliyetle desteklemesi sonucunu doğuracaktı.

Bu bağlamda en önemli gelişmelerden biri, gazeteci Edouard Drumont'un (1844-1917) *Yahudi Fransa: Çağdaş Tarih Denemesi* başlığını taşıyan kitabının 1886'da yayımlanması oldu. Kitap Zola'nın romanlarını da yayımlamış olan Flammarion yayınevi tarafından baskıya hazırlanmıştı. *Yahudi Fransa* "tüm Fransız ulusunun ve Fransa'nın Yahudiler tarafından işgali" olarak adlandırdığı olgudan yola çıkıyor ve iki cilde yayılmış yaklaşık 1200 sayfa boyunca son derece radikal bir tonda Fransa'daki (ve tüm dünya üzerindeki) Yahudi varlığını eleştiriyordu.[42] Drumont'un çalışmasının aşırı radikal ve kindar tonu, başlangıç-

---

[38] Delpech, De 1815 a 1894, 340.

[39] Pierre Sorlin, La Croix" Et Les Juifs (1880-1899): Contribution À L'histoire De L'antisémitisme Contemporain (Paris: Bernard Grasset, 1967), 7.

[40] A.g.e., 95.

[41] Leo XIII, Humanum genus: lettre encyclique de S. S. le pape Léon XIII condamnant le relativisme philosophique et moral de la franc-maçonnerie, (Roma, 20/04/1884); http://www.vatican.va/holy_father/leo_xiii/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_18840420_humanum-genus_fr.html, indirilme tarihi: 30/04/2007.

[42] Edouard Drumont, La France Juive: Essai D'histoire Contemporaine (Paris: C. Marpon & E. Flammarion, 1886), Cilt I, vi.

ta Drumont'a kitabının yayınlanması için mali destek sağlayan ünlü yazar Alphonse Daudet'nin bile tepkisini çekmişti.[43]

Drumont'un özelliği, kitabında antisemitizmin üç biçimini birleştirip sentezlemiş olmasıydı: Yahudi Fransa'nın sayfaları boyunca Ortaçağ kaynaklı dinsel Yahudi karşıtlığı, XIX. yüzyıl boyunca gündeme gelen halkçı-antikapitalist Yahudi karşıtlığı ve modern ırkçı teorilere dayanan antisemitizm bir arada, birbirlerini destekleyecek şekilde ortaya konuyordu.[44] Kitabın yazılmasındaki temel motivasyonlardan biri yazarın siyasi konumlanışlarından kaynaklanıyordu: muhafazakâr-Katolik ve Bourbon monarşisi sempatizanı bir konum benimseyen Drumont kitabın pek çok yerinde Üçüncü Cumhuriyet rejimini ve cumhuriyetçi kadroları Yahudi kökenlerinden yola çıkarak eleştiriyordu: Kitabın altı ana başlığından ikisi doğrudan doğruya Léon Gambetta ve Adolphe Crémieux-'nün eleştirisine ayrılmıştı.[45]

Drumont kitabın dini argümanlara dayanan bölümlerinde Yahudilerin "Tanrı katili" olduğu temasını kullanıyordu.[46] Bunun yanında, Drumont'un Yahudi cemaati içindeki bölünmeleri de dikkate aldığı ve Tanrı katli konusunda Sefarad cemaatinin Aşkenaz cemaatine kıyasla daha "masum" olduğunu belirtiyordu.[47] Drumont'un kaleminde (tıpkı Toussenel'de ve önceki dönemin diğer antisemit yazarlarında da olduğu gibi) Protestanlık Musevilikle doğrudan ilişkili bir mezhep olarak görülüyor, bu bakımdan Protestanlara Yahudiliğin tüm "olumsuz" nitelikleri atfediliyordu.[48] Üçüncü Cumhuriyet rejimi tarafından 1880'de Fransa'dan kovulmuş olan Cizvitler ise gerek Protestanlığa karşı yürütmüş ve yürütmekte oldukları mücadele dolayımıyla, gerekse Yahudilerden ve Masonlardan mütemadiyen kaçınmaları dolayımıyla Drumont'un övgülerini kazanıyordu:[49] bütün bu veriler, yazarın açık bir şekilde benimsediği militan Katolik anlayışın boyutlarını göstermektedir.

Bununla birlikte Drumont'un antisemitizmi dini bir çerçeveyle sınırlı kalmıyor, XIX. yüzyıl Fransa'sı bağlamındaki gelişmeleri, Fransız Devrimi ve kapitalizmin gelişmesini de içererek "modern" bir boyuta taşmıyordu. Drumont Devrimi karşısında belirgin bir tavır takınıyor ve "devrimin yalnızca Yahudi'ye fayda sağladığını" belirtiyordu. "Her şey Yahudi'den kaynaklanıyor, her şey Ya-

---

[43] Christophe Prochasson, Les Années Électriques, 1880-1910 (Paris: La Découverte, 1991), 32.

[44] Drumont'un sentezinin bir incelemesi için bkz. Winock, Nationalisme, Antisémitisme Et Fascisme En France, 121.

[45] Drumont, La France Juive: Essai D'histoire Contemporaine, Cilt I, 527-73; Cilt II, s. 3-67. Léon Gambetta (1838-1882) 1870 öncesinde ve sonrasında cumhuriyetçilerin sol kanadının önemli temsilcilerindendi. Adolphe Crémieux (1796-1880) Yahudi cemaatinin ve Masonların önemli temsilcilerinden olmasının yanında, 1870-1871 yıllarında faaliyet gösteren "Ulusal Savunma Hükümeti" döneminde üstlendiği adalet bakanlığı göreviyle ve aynı dönemde Cezayir Yahudilerini Fransız vatandaşı olarak tanıyan 24 Ekim 1870 tarihli kararnamenin hazırlanmasında üstlendiği rolle de tanınıyordu.

[46] Ayrıca bkz. Edouard Drumont, Sur Le Chemin De La Vie (Souvenirs) (Paris: G. Crès, 1914), 30.

[47] Edouard Drumont, La France juive, cilt 1, s. 35-36. Sefarad (İspanya) Yahudileri cemaatin İber Yarımadası kökenli kesimini; Aşkenaz Yahudileri ise Almanya ile Orta ve Doğu Avrupa kökenli kesimini kapsamaktadır.

[48] a.g.e., cilt 1, s. 190-191; cilt 2, s. 351-377.

[49] a.g.e., cilt 1, s. 50-51.

hudi'ye geri dönüyor" sözleriyle yazar bir yandan Yahudileri devrimin hazırlanmasından sorumlu tutuyor, diğer yandan da devrimin sonuçlarının yalnızca Yahudilere yarar sağladığını belirtiyordu.[50] Kitabın "tarihsel" kısımları Jakobenlerin ve diğer devrim kadrolarının Mason ya da Yahudi kökenli olduğunun kanıtlanmasına ayrılmıştı.[51] Karşı-devrimci argümanlar muhafazakâr antikapitalist argümanlarla desteklenmekte gecikmiyordu: Yahudiler geçmişin giyotine mahkûm edilen toprak sahiplerinin yerine geçmiş ve egemen sınıf haline gelmiş, Rothschild ailesi örneğinde olduğu gibi spekülasyonla zenginleşmişlerdi.[52] Temmuz Monarşisi ile gerçek anlamda "Yahudi saltanatı" başlamıştı, İkinci İmparatorluk da Yahudi finans çevrelerinin egemen olduğu bir dönem olmaktan öteye geçememişti.[53] Dolayısıyla, Devrim sonrasındaki süreç boyunca, Hıristiyanlıkta hakir görülen para Yahudiler yüzünden mutlak bir iktidar aracı haline gelmişti: küçük bir azınlığın elinde toplanan kapitalist güç tüm ekonomiye hâkim olmuştu.[54] Drumont'un söylemi kapitalizmi Yahudi cemaatine bağlı bir fenomene indirgeyerek dönemin Fransa burjuvazisinin karmaşık bileşimini bilinçli olarak göz ardı ediyordu; dönemin burjuvazisinin Yahudi kökenli ailelerden ibaret olduğunu belirtmek hiçbir şekilde mümkün değildir, üstelik bu durum finansal çevreler için de geçerlidir; Rothschild gibi isimlerin kapitalizmin birer sembolü haline gelmeleri, bir bütün burjuvazinin sorumluluğunun tartışılmaması ve kapitalizmin kökeninde yalnızca belirli bir cemaatin bulunduğu fikrinin ortaya çıkması sonucunu doğurmaktadır.

Drumont'un Masonlara yönelttiği eleştiriler, her ne kadar dini argümanları içerse de, esas olarak antikapitalist bir temel üzerinde yükselir ve antisemit argümanlarla birleşir. Yazara göre Masonlar tıpkı Yahudiler gibi "İsa düşmanı" olmalarının yanında, "fakire karşı duydukları nefret" üzerinden de bir ortak paydada buluşurlar.[55]

Edouard Drumont, açıkça muhafazakâr ve monarşi yanlısı bir konum almasına rağmen, sol kanat yazarların antikapitalist-antisemit vurgularını aktarmaktan çekinmez, hattâ Toussenel'in kitabını "ölümsüz bir başyapıt" olarak niteler[56] ve Temmuz Monarşisi'nin eleştirisine dair uzun alıntılar yapar. Proudhon'un antisemit cümleleri de Yahudi Fransa'da alıntılanan kaynaklar arasındadır.[57] Bunun yanında, Drumont'un sola olan "sempatisi" birkaç marjinal örnekle sınırlıdır ve modern düşünce akımlarına ilişkin her örnekte olduğu gibi "sosyalizm, enternasyonalizm ve nihilizm"in ortaya çıkmasından Yahudileri sorumlu tutar: bu kapsamda, Yahudi kökenli Herzen, Marx, Lassalle ve Crémieux'nün adlarını birlikte sayar.[58]

---

[50] Drumont, La France Juive: Essai D'histoire Contemporaine, Cilt I, vi.
[51] A.g.e., 282-92 vd.
[52] A.g.e., Cilt I, vi vd. Ayrıca bkz. Drumont, Sur Le Chemin De La Vie (Souvenirs), 180.
[53] Drumont, La France Juive: Essai D'histoire Contemporaine, Cilt I, 311, Drumont, Sur Le Chemin De La Vie (Souvenirs), 57-58.
[54] Drumont, La France Juive: Essai D'histoire Contemporaine, Cilt I, xiv-xv.
[55] A.g.e., Cilt I, 327-28.
[56] A.g.e., Cilt I, 312.
[57] A.g.e., Cilt I, 367.
[58] A.g.e., Cilt I, 201. Rus düşünür Aleksandr Herzen (1812-1870), XIX. yüzyıl Rus sosyalizminin en önemli isimlerindendir. Ferdinand Lassalle (1825-1864), 1848 Devrimi sırasında Karl Marx'la

Yahudi Fransa'nın yazarının Yahudilikten kaynaklanan bütün sorunları açıklamak için başvurduğu sorunsal ise ırk sorunsalıdır. Drumont kitabın ilk bölümünde "Yahudi"nin tanımını yaparken Ari ve Sami "ırk"ların karşılaştırmasına başvurur[59] ve tarihi bu iki "ırk"ın mücadelesi üzerinden okur. Mücadelenin başlangıcı Drumont'a göre Troia Savaşı'na kadar götürülebilir: savaşın gerçekleştiği Troia kenti Sami ırk tarafından kurulmuşken, kenti kuşatan Akha'lar Ari ırk mensubudur. Roma-Kartaca mücadelesi ve İber Yarımadası'na uzanan Arap yayılması da yine sözkonusu mücadelenin izdüşümleridir.[60] Drumont bu "tarihsel" analize paralel olarak Yahudi karakterine ve fizyonomisine ilişkin tespitler yapar ve bu alanlarda mümkün olan tüm olumsuz özellikleri Yahudilere atfeder.[61] Yahudi karşıtlığını ırk temelli olarak ortaya koyması, Drumont'u Katolik antisemitizmin ana hattından ayıran bir noktadır; örneğin belirgin bir antisemit tavır alan *La Croix* gazetesi yazarları din değiştirerek Hıristiyan olan Yahudilerin sahiplenilmesi gerektiğini belirtirken, Drumont ve Jules Guérin (1860-1910) gibi isimler Yahudi "sorun"unu biyolojik bir faktöre bağladıkları için Yahudilerin herhangi bir şekilde Fransa toplumuna entegre olmasının olanaksız olduğunu savunurlar.[62]

Drumont'un Fransa'daki Yahudi varlığının boyutlarını ifşa etme yöntemleri arasında, dini metinler, ekonomik incelemeler ve ırk ayrımına dair teorilerin yanında, isim incelemesi de yer alır. Drumont, Birinci İmparatorluk döneminde Yahudilerin yeni soyadları almalarının, Yahudilerin toplumun içine karışmalarını kolaylaştırdığını belirtir, bundan sonra Avusturya örneğiyle de karşılaştırmalı olarak Yahudilerin yaygın olarak kullandığı isim ve soyadlarına değinir.[63] Bir yandan Yahudilerin toplum içinde kendilerini gizlemelerini sağlayan, diğer yandan da bazı unsurlar vasıtasıyla kendilerini "ele veren" soyadlarının incelenmesi Drumont'un sonraki çalışmalarında da önemli bir yer edinecekti.[64] Drumont kitabının sonuç paragraflarında yine antikapitalist bir vurgu benimsemeyi tercih ediyor, Fransa'da 1871 Komün isyanının bastırılması örneğinde olduğu gibi "zavallı Fransız işçiler"in cezalandırılmasının yerine, adeta altın suyuna batmış durumda olan Yahudilerin cezalandırılması gerektiğini söylüyor, bu şekilde, Yahudi malvarlığına el konulması yönündeki Nazi Almanya'sı politikalarına öncülük ediyordu.

---

birlikte Komünistler Birliği'nin üyesidir, sonraki yıllarda Alman Sosyal Demokrat Partisi'nin kurucu üyelerinden olacaktır.

[59] A.g.e., 5.

[60] A.g.e., 7.

[61] A.g.e., 34.

[62] Sorlin, La Croix" Et Les Juifs (1880-1899): Contribution À L'histoire De L'antisémitisme Contemporain, 148.

[63] Drumont, La France Juive: Essai D'histoire Contemporaine, Cilt I, 318-21, 89.

[64] Örneğin bkz. Edouard Drumont, La Liberté, 11.02.1880, aktaran Frederick Busi, The Pope of Antisemitism: The Career and Legacy of Edouard-Adolphe Drumont (Lanham: University Press of America, 1986), 30.

C. DRUMONT'DAN DREYFUS OLAYI'NA ANTİSEMİTİZM

Yahudi Fransa, yayınlandığı tarihten itibaren olağanüstü bir ilgi gördü. İlk olarak iki bin baskı yapılmıştı. 1887 yılında 145. baskıya ulaşıldı, her baskı 1000 ila 1500 arasında tiraja tekabül ediyordu. 1888'de ise kitabın kısaltılarak tek ciltte toplanmış "popüler" bir versiyonu piyasaya sunuldu. Sonraki yıllarda bir ölçüde gündemden düşen kitap, Dreyfus Olayı'nın patlak vermesiyle yeniden gündeme geldi ve 1914'te 200. baskıya ulaştı.[65]

Drumont'un kitabı genel olarak antisemit basına ve literatüre olan ilgiyi de tetiklemişti. Bu durum, geniş kapsamlı yayın faaliyeti günlük ya da haftalık basında olduğu kadar, eski antisemit sentezlerin yeni basımlarının yayımlanması şeklinde de kendini gösterebiliyordu. Bu çerçevede Toussenel'in önceki sayfalarda incelenen 1845 tarihli sentezinin ve muhafazakâr aristokrat Roger Gougenot des Mousseaux'nun (1805-1876) 1869 tarihli antisemit çalışmasının[66] 1886'da, *Yahudi Fransa*'nın gördüğü olağanüstü ilgiyi takiben yeni baskılarının yapılması, konuya gösterilen ilgiyi kanıtlar niteliktedir. Yine aynı yıl, kitap üzerine yapılan tartışmalara Drumont'un yanıtlarını içeren bir cilt, *Kamuoyu Önünde Yahudi Fransa* başlığıyla yayımlandı.[67] 1889'da ise Drumont'un ikinci sentez çalışması, *Bir Dünyanın Sonu: Psikolojik ve Toplumsal İnceleme* başlığıyla kitapçılarda yerini alacaktı.[68]

Basın dünyasında, kitabı olumlu olarak karşılayan yazarlar olduğu gibi, kitabın tezlerini çekincelerle benimseyen gazetelere de rastlanıyordu. Örneğin *Le Monde* gazetesi kitaba ilişkin olumlu görüşlerini belirtirken, *L'Univers*'in yazarlarından biri kitabın tüm olumlu yanlarına rağmen konuları ele alış biçimi bakımından sorunlu nitelik taşıdığının altını çiziyordu. Kitapla aynı dönemde güçlenen Katolik yayın organı *La Croix* da benzer bir bir önceki bölümde de belirtildiği gibi, şekilde kitabı çekinceler belirterek övmeyi temsil ediyordu,[69] bu durum, Drumont'un antisemitizminin standart Katolik antisemitizmden ayrıldığının göstergelerindendi.

Fransa tarihinde 1886'yı izleyen yıllar, bu antisemit yayın faaliyetinin yanında, siyasi kriz durumunun ve bloklaşmaların derinleştiği döneme tekabül ediyordu. General Boulanger[70] çevresinde toplanan milliyetçi hareketin yaptığı sistemli propaganda Üçüncü Cumhuriyet'in temellerinin tehdit edilmesi olarak yorumlanabiliyordu. 1888-1889 yıllarından itibaren ise bir "cumhuriyetçi karşı saldırı" gerçekleşti, 1789 Devrimi'nin yüzüncü yıldönümü kutlamaları bu tepki

---

[65] Winock, Nationalisme, Antisémitisme Et Fascisme En France, 118.

[66] Roger Gougenot des Mousseaux, Le Juif, Le Judaïsme Et La Judaïsation Des Peuples Chrétiens (Paris: Pion, 1869).

[67] Edouard Drumont, La France Juive Devant L'opinion (Paris: C. Marpon & E. Flammarion, 1886).

[68] Edouard Drumont, La Fin D'un Monde: Étude Psychologique Et Sociale (Paris: Albert Savine, 1889).

[69] Sorlin, La Croix" Et Les Juifs (1880-1899): Contribution À L'histoire De L'antisémitisme Contemporain, 204-05.

[70] Georges Boulanger (1837-1891) önderliğinde 1886'dan itibaren başlatılan hareket gerek radikal milliyetçilerin, gerek monarşi yanlılarının, gerekse kimi sol çevrelerin desteğini kazanmıştı; "bulanjizm" özellikle yerel seçimlerde propaganda yapma yöntemiyle gelişecek ve kamuoyuna adını duyuracaktı.

hareketinin doruk noktası olacaktı.[71] Bu bağlamda Drumont aktif politikaya ve güncel propaganda çalışmalarına da atıldı ve 1889'da Fransa Antisemitik Birliği'nin (Ligue *antisémitique de France*) kurulmasına öncülük etti. Bunu, 1892'de yine Drumont yönetiminde *La Libre Parole* ("Özgür Söz") gazetesinin kurulması izledi: gazete, Üçüncü Cumhuriet skandallarının ve bu skandalların temelindeki "komplo"ların ortaya çıkarılmasında uzmanlaştı ve dönemin antisemit basınının en önemli örneklerinden biri oldu.[72] Gazeteye altbaşlık olarak seçilen "Fransa Fransızlara",[73] XX. yüzyılın ilk yarısının aşırı sağ ve antisemit akımlarının başlıca sloganlarından biri haline gelecekti.

Yüzyıl sonu Fransa'sının en önemli tartışma konularından Panamá Skandalı'nın[74] değerlendirilmesinin antisemit bir boyuta taşınması büyük ölçüde Drumont'un ve *La Libre Parole*'ün faaliyetlerinin bir ürünüdür. Drumont henüz *Yahudi Fransa*'nın yayınlandığı dönemde Panamá projensin arkasında Masonların bulunduğu iddiasını ortaya atmıştı.[75] 1892'de patlak veren skandalın sebebi antisemit basında Yahudi iş adamlarına indirgenmiş, bu şekilde 1886 krizinden sonra bir kez daha ekonomik bir skandal vasıtasıyla antisemit tezler gündeme gelmiştir.

Yüzbaşı Alfred Dreyfus'ün 15 Ekim 1894'te tutuklanarak Almanya hesabına casusluk yaptığı suçlamasıyla, yeterli delil olmaksızın Savaş Konseyi tarafından mahkûm edilmesi antisemitizm tarihinde yeni bir dönemin başlangıcını teşkil etti. Dreyfus'e yöneltilen suçlama, bu dönemde Yahudilerin yaygın olarak ajanlıkla itham edilmelerinin yansımalarındandı. Örneğin *La Croix* gazetesi her ne kadar Yahudi-Alman yakınlığına çok fazla vurgu yapmasa da, İngiliz-Yahudi yakınlığını sürekli vurguluyordu.[76] Drumont ise *Yahudi Fransa*'da Yahudilerin "temel özelliklerinden" biri olarak "yabancı casusu" olmalarını sayıyor, Yahudilerin her fırsatta Almanya'ya bağlılıklarını belirttiklerini bildiriyordu.[77] Bu şekilde, kamuoyunda ekonomik krizlerin sorumlusu olarak gösterilen Yahudiler, Dreyfus Olayı'yla birlikte vatan hainliği ile suçlanmaya başlıyordu. İlk başlarda gündemin temel konularından biri olmayan "Dreyfus Olayı", 1897 yılından itibaren bir grup politikacı ve yazarın bu kararın yerindeliğini sorgulamaya başlamasıyla birlikte büyük boyutlara ulaştı ve ilerleyen yıllar boyunca Fransa ve dünya kamuoyunun başlıca tartışma konularından biri haline geldi.[78]

---

[71] Agulhon, La République: L'élan Fondateur Et La Grande Blessure (1880-1932), 66-67.

[72] Christophe Charle, Les Intellectuels En Europe Au Xixe Siècle: Essai D'histoire Comparée (Paris: Seuil, 2001), 305.

[73] Orijinali: "La France aux Français". "Fransa Fransızlarındır" şeklinde çevrilmesi de mümkündür.

[74] 1881'de Fransız sermayesiyle inşasına başlanan Panamá Kanalı yapım çalışmaları, doğal koşulların elverişliği nedeniyle beklendiği gibi ilerleyememiş; 1892'de kanal inşası için kurulan anonim şirketin mahkeme kararıyla likide etmesi 85.000 hissedarı iflasın eşiğine getirmiştir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Jean-Yves Mollier, Le Scandale De Panama (Paris: Fayard, 1991).

[75] Drumont, La France Juive Devant L'opinion, Cilt 2, 322, n 1.

[76] Sorlin, La Croix" Et Les Juifs (1880-1899): Contribution À L'histoire De L'antisémitisme Contemporain, 114-15.

[77] Drumont, La France Juive Devant L'opinion, Cilt 1, 316-17.

[78] Marrus, Les Juifs De France a L'époque De L'affaire Dreyfus, 191.

SONUÇ

> Bana göre Yahudiler, bütün diğerleri gibi, birer insandır. Eğer farklı bir yerdelerse, bunun nedeni oraya yerleştirilmiş olmalarıdır.[79]

Edouard Drumont, Yahudi Fransa'nın en sonunda, başta belirttiği sorunsala geri dönüyor, Fransa'nın ne derecede işgal edildiğini ortaya çıkarmaya çalıştığını ve bir "Rönesans"ın gerçekleştirilmesine katkıda bulunmaya çabaladığını belirtiyor ve kitabını şu sözlerle tamamlıyordu: "Gerçeği söyleyerek bilincimin emreden çağrısına itaat ettim ve *ruhumu kurtardım*".[80] Drumont'un yazmadığı ise, açıklama iddiasında olduğu "gerçeğin", kapitalizmin sınıfsal boyutunun antisemitizm kisvesi altında gizemlileştirmiş olmasıydı.

Önceki sayfalar boyunca antisemitizm dönemin finansal ve toplumsal krizlerine bağlı olarak incelendi. Ancak bu inceleme yönteminin seçilmiş olması, antisemitizmin basit bir ekonomik sonuç olduğu, ya da toplumsal-ekonomik krizlere bir tepkiden ibaret olduğu anlamına gelmemektedir. Antisemitizm sorununu basit bir ekonomik determinizmden farklı bir şekilde ortaya koymak mümkündür: XIX. yüzyılda antisemitizm, toplumsal dönüşümlerin, siyasi kırılma noktalarının ve ekonomik krizlerin sınıfsal karakterinin mistik ve muğlak hale getirilmesi görevini üstlenmiştir. Bu, her anlamıyla bir "mistifikasyon"a tekabül etmektedir: bir yandan ekonomik ve toplumsal formasyonun karmaşık egemenlik ağları yalnızca bir etnik-dinsel gruba indirgenmiş, bu şekilde kapitalist sistem mistifiye edilmiştir. Diğer yandan, maddi ve ideolojik boyutlarda gerçekleşen sınıfsal egemenlik süreçlerinin yerine dinsel özellikleriyle diğerlerinden ayrılan bir cemaatin (ya da Masonlar örneğinde olduğu gibi bir "gizli tarikat"m) topluma egemen olarak gösterilmesi, sömürü ilişkilerinin kelimenin gerçek anlamıyla "mistikleştirildiği" anlamına gelmektedir.

Bu mistifikasyon sürecinde Yahudilerin hedef olarak seçilmesi ise, Hannah Arendt'in incelemelerinden de yola çıkılarak,[81] XIX. yüzyıl Avrupa'sının özgül bağlamıyla açıklanabilir. Bu dönemde ulus devletin kuruluş sürecinin yaşanması, toplumsal tabakaların egemen olduğu toplum biçiminden modern sınıflı topluma geçiş şeklinde kendini göstermektedir. Bu süreçte birey, kendini herhangi bir dini cemaate aidiyetiyle ya da belirli bir hükümdarla oluşturduğu "kulluk" ilişkisiyle değil, sınıfsal aidiyetiyle tanımlamaya başlar; ulus devlet ise sınıfsal tabakalaşmanın düzenin statükosunu tehdit ettiği bu bağlamda, sınıflarüstü bir uzlaşma sağlayan kurumdur. Bu bağlamda ulus devletin ve sınıflar arası uyumun sağlanması için ortak düşmanların ve sınıflar-dışı sorumluların "yaratılması" gerekmektedir. Bu noktada Yahudi cemaati elverişli bir hedef teşkil etmiştir: sözkonusu cemaatin "farklı"lığı dinsel, modernite öncesi, dolayısıyla sınıf sisteminin dışında bir temele dayanmaktadır, dolayısıyla kapitalizmin var olan sorunlarından Yahudilerin sorumlu tutulması kapitalizmin sınıfsal yapısının dışında kalınarak yapılabilmektedir. Bunun yanında, uluslara bölünmüş bir Avrupa'da Yahudilerin uluslararası bir cemaat olması da onlara yöneltilen suçlama-

[79] Zola, L'argent, 429.
[80] Drumont, La France Juive Devant L'opinion, Cilt 2, 565.
[81] Arendt, Les Origines Du Totalitarisme: Sur L'antisémitisme, 36, 51.

ları kolaylaştırmaktadır.[82] Bu şekilde, XIX. yüzyıl Avrupa'sında karşıt amaçların ve sınıfların birleşebildiği bir nokta teşkil eden antisemitizm, yüzyıl sonunda sağ akımların bir yandan modernite öncesi temaları (dinsel argümanları) yeniden üretmelerini sağlamış, diğer yandan da antikapitalist vurguları Yahudi karşıtı bir prizmadan geçirerek kullanmalarına ve bu şekilde serpilen işçi sınıfına da hitap etmelerine olanak vermiştir.[83] Bu noktada Alman sosyalizminin önde gelen liderlerinden August Bebel'in 1873 tarihli bir konuşmasmda yaptığı tespit anlam kazanmaktadır: "*Antisemitizm, ahmakların antikapitalizmidir*".[84]

[82] A.g.e., 80.

[83] Winock, Nationalisme, Antisémitisme Et Fascisme En France, 141.

[84] Tarihsel araştırmalarda karşılaştırmalı inceleme çabaları temel bir yöntemsel tehlikeyi, anakronizm tehlikesini içinde taşır. Bu yazının amacı bir karşılaştırmalı tarih incelemesi yapmak değildir, bu yüzden XIX. yüzyıl sonu Fransa'sı ile XXI. yüzyıl başı Türkiye'si arasında -toplumsal ve ekonomik özgüllüklerin, siyasi bağlamın ve düşünce yapısının tüm farklılıklarına rağmen- gözlemlenen benzerliklere bu dipnotla sınırlı kanılarak değinilecektir. Egemenlik ve sömürü ilişkilerinin Yahudi cemaatine, Sabetaycılara ya da Mason komplolarına indirgenerek anlatıldığı, yakın dönem tarihinin bu indirgeme doğrultusunda okunduğu, "isim incelemesi" gibi sözde-bilimsel yöntemlerle ülkenin siyasi, ekonomik ve kültürel alanlardaki geri kalmışlığının "sorumlularının" ifşa edildiği ve bu tür çalışmaların yüksek tirajlarla ve basın-yayın yoluyla geniş bir kitleye ulaştığı bir Türkiye, kaçınılmaz olarak Dreyfus Olayı arifesi Fransa'sını anımsatmaktadır. Günümüz Türkiye'sinde bir sınıfsal mistifikasyon şeklinde kendini göstermekte olan antisemitizmin, radikal milliyetçi atmosfere büyük ölçüde katkıda bulunduğunu ve entelektüel düzlemde sınırlı kalmayarak, olası siyasi çalkantılara zemin hazırladığını belirtmek yanlış olmayacaktır.

Kaynaklar

Agulhon, Maurice. *La République: L'élan Fondateur Et La Grande Blessure (1880-1932)*. Paris: Hachette, 1990.
Archives parlementaires de 1787 à 1860: Première série (1787 à 1799): Tome XXXI du 17 septembre au 30 septembre 1791, Paris: Paul Dupont, 1888.
Arendt, Hannah. *Les Origines Du Totalitarisme: Sur L'antisémitisme*. Translated by Micheline Pouteau. Paris: Calmann-Lévy, 2002.
Busi, Frederick. *The Pope of Antisemitism: The Career and Legacy of Edouard-Adolphe Drumont*. Lanham: University Press of America, 1986.
Charle, Christophe. *Les Intellectuels En Europe Au Xixe Siècle: Essai D'histoire Comparée*. Paris: Seuil, 2001.
Delpech, François. *De 1815 a 1894*. Edited by B. Blumenkarz, *Histoire Des Juifs En France*. Paris: Edouard Privat, 1972.
Démier, Francis. *La France Du Xixe Siecle, 1814-1914*. Paris: Seuil, 2000.
Drumont, Edouard. *La Fin D'un Monde: Étude Psychologique Et Sociale*. Paris: Albert Savine, 1889.
———. *La France Juive Devant L'opinion*. Paris: C. Marpon & E. Flammarion, 1886.
———. *La France Juive: Essai D'histoire Contemporaine*. Paris: C. Marpon & E. Flammarion, 1886.
———. *Sur Le Chemin De La Vie (Souvenirs)*. Paris: G. Crès, 1914.
Fourier, Charles. *Oeuvres Complètes: Tome Sixième: Le Nouveau Monde Industriel Et Sociétaire Ou Invention Du Procédé D'industrie Attrayante Et Naturelle Distribuée En Séries Passionnées*. Paris: Librairie Sociétaire, 1845.
———. *Théorie Des Quatre Mouvements Et Des Destinées Générales: Prospectus Et Annonce De La Découverte*. Leipzig, 1808.
Gougenot des Mousseaux, Roger, *Le Juif, le judaïsme et la judaïsation des peuples chrétiens*, Paris: Pion, 1869.
Hivert-Messica, Yves. "Origines." In *Encyclopédie De La Franc-Maçonnerie*, edited by Eric Saunier. Paris: Librairie Générale Française, 2000.
Lazare, Bernard. *L'antisémitisme: Son Histoire Et Ses Causes*. Paris: Léon Chailley, 1894.
Leo XIII, *Humanum genus: lettre encyclique de S. S. le pape Léon XIII condamnant le relativisme philosophique et moral de la franc-maçonnerie*, Roma, 20/04/1884; http://www.vatican.va/holy_father/leo_xiii/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_18840420_humanum-genus_fr.html, indirilme tarihi: 30/04/2007.
Malet, Chevalier de. *Recherches Politiques Et Historiques, Qui Prouvent L'existence D'une Secte Révolutionnaire, Son Antique Origine, Son Organisation, Et Dévoilent Entièrement L'unique Cause De La Révolution Française*. Paris: Gide Fils, 1817.

Marrus, Michel R. *Les Juifs De France a L'époque De L'affaire Dreyfus*. Translated by Micheline Legras. Paris: Calmann-Lévy, 1972.
Mollier, Jean-Yves. *Le Scandale De Panama*. Paris: Fayard, 1991.
Mousseaux, Roger Gougenot des. *Le Juif, Le Judaïsme Et La Judaïsation Des Peuples Chrétiens*. Paris: Pion, 1869.
Prochasson, Christophe. *Les Années Électriques, 1880-1910*. Paris: La Découverte, 1991.
Sorlin, Pierre. *La Croix" Et Les Juifs (1880-1899): Contribution À L'histoire De L'antisémitisme Contemporain*. Paris: Bernard Grasset, 1967.
Stevenson, David. *The Origins of Freemasonry: Scotland's Century, 1590-1710*. Cambridge: Cambridge University Press, 1988.
Toussenel, Alphonse. *Les Juifs, Rois De L'époque: Histoire De La Féodalité Financière*. Paris: C. Marpon & E. Flammarion, 1886.
Verdes-Leroux, Jeannine. *Scandale Financier Et Antisémitisme Catholique: Le Krach De L'union Générale*. Paris: Centurion, 1969.
Winock, Michel. *La France Et Les Juifs De 1789 À Nos Jours*. Paris: Seuil, 2004.
———. *Nationalisme, Antisémitisme Et Fascisme En France*. Paris: Seuil, 1990.
Zola, Emile. *L'argent*. Paris: Bibliothèque-Charpentier, 1891.

Kartezyen şüphecilik ve humecu bilinemezcilik bağlamında adam smith'in sağduyu epistemolojisi[1]

Doğan Göçmen

Yazının başlığında "Sağduyu Epistemolojisi" olarak Türkçeleştirilen kavramın İngilizce karşılığı "Common-Sense Epistemology"dir. Bu kavram, İskoç aydınlanmacılığının felefi anlayışını tanımlamak için kullanılan "Sağduyu Felsefesi"nin (*Common-Sense Philosophie*) bilim felsefesi ile ilgili olan boyutuna işaret eder. Sağduyu Felsefesi bir üst kavramdır. Common-Sense Philosophie kavramı son yıllarda bazen "ortakgörü felsefesi" olarak çevirilmektedir. Ortakgörü kavramı Adam Smith ve diğer Common-Sense düşünürlerinin felsefelerini tanımlamak amacıyla kullandıkları kavramın anlamını daralttığı kanısındayım. Bundan dolayı bu kavramı "Sağduyu Felsefesi" olarak çevirmek daha doğru gibi geliyor. Burada kavramı tanımlamamız mümkün değildir çünkü bu İskoç aydınlanmacılığında ortaya çıkan felsefenin temel özelliklerini sergilenmesini gerektirmektedir. Bunu yazının bu aşamasında yapmak mümkün değildir. Kavramın ne anlamda kullanıldığı yazının akışı içinde kendiliğinden ortaya çıkacaktır.

Adam Smith'in sırf epistemolojik sorunlara hasredilmiş kapsamlı bir eseri hiç olmadı. Onun eserinin belli başlı konuları kuramsal felsefeden ziyade

---

[1] Bu yazı Edinburgh Üniveristesi'nde 2001 ile 2006 yılları arasında yüksek lisans tezi için yaptığım çalışmaların bir ürünüdür ve İngilizce yazılmıştır. Yazının Türkçesini sayın Kenan Kalyon hazırladı. Kendisine çok teşekkür ederim.

pratik felsefe alanına dahil edilebilir. Ön plandan çok arka planda iş gören bir epistemolojik kuram onun eserine nüfuz eder. Ancak, onun değişik epitemolojik çalışmalarını toplayan *Essays on Philosophical Subjects* (*Felsefi Konular Hakında Denemeler*) başlıklı çalışması, modern epistemolojinin belli başlı kimi temel sorunlarını sistemli biçimde aydınlatmayı amaçlayan planlı bir girişim olarak okunabilir. Smith, bu çalışmada, sözgelişi Kant gibi, modern epistemolojinin sorunlarına -özellikle Kartezyen şüpheciliğin ve Humecu bilinemezciliğin ortaya attığı sorunlara- bir çözüm bulmaya çalışır. Ama kendi yanıtında, Smith tamamen farklı bir yol izler. Bu makalede, *ilkin* duyu algılarının bilgi kuramıyla her hangi bir ilintisi olup olmadığına dair Kartezyen şüpheciliği, *ikinci olarak*, hem maddi hem de düşünsel dünyada tümeller olup olmadığına dair Humecu bilinemezcilik bağlamında Smith'in epistemolojisini açacağım. Makalenin genel amacı, Smith'in başlıca epistemolojik ilkelerinin bazıları konusunda genel bir bakış sunmaktır.

I. SMİTH'İN DUYU ALGISI KURAMINI KARTEZYEN ŞÜPHECİLİĞİN ARKA PLANINA KARŞI OKURSAK

Meditations'ta (*Düşünceler*) Descartes'ın eşelediği sorun bilginin kökenine ilişkindir. O burada sağduyu felsefesine yönelik temel bir eleştiriyi formüle eder. Bu eleştiriyi yaparken, *De Anima*'da (*Ruh Üzerine*) açımlanan haliyle Aristoteles'in sağduyu felsefesini göz önünde tuttu. Aristoteles, bu eserde iç ve dış duyuların bir gerçeklik anlayışı geliştirmek üzere nasıl kullanılabileceğini gösterir. Bundan hareketle algının sağduyu kuramı olarak tanımlanabilecek bir algı kuramı sunar ve yine bundan hareketle duyu algısının bir bilgi kuramı içine nasıl yerleştirilebileceği sorununu inceler. Descartes, birbiriyle yakından bağlantılı iki cepheden Aristoteles'in bu epistemolojik tasarısına saldırır. İlk eleştiri duyu algısına atıfta bulunur; ikinsi ise, ikincil niteliklerin epistemolojik kuram açısından elverişli olup olmadığı konusuyla ilintilidir. Onun eleştirisi, her türlü deneyimden önce gelen genel idelerin kaynağı olarak doğuştan ideler önermesiyle son bulur. Kendi epistemolojik kuramında bu her iki eleştiriye de cevap veriyor gibi gözüken Smith, önselciliğe karşı yeni bir yaklaşım geliştirmeye çalışır.

1.1 DESCARTES'IN ALGININ SAĞDUYU KURAMINA İLİŞKİN ELEŞTİRİSİ

Kendi tefekkürlerinin bir sonucu olarak "düşünen ben"e ('thinking I') ulaştıktan sonra, Descartes bilginin biricik güvenilir kaynağının zihin (zihnin sezgisi) olduğu sonucuna varır. O bu ilkeyi "dokunduğumuz ve gördüğümüz bedenler"e[2] uygular. Bunu irdelersek, o "genel olarak bedenler" demez, "çünkü genel algılar bir daha kafa karıştırıcı olmaya yatkındırlar; bunun yerine belirli bir beden, bir balmumu parçası alalım.[3] O taptaze ve hala mis gibi olup çiçeklerin kokusunu da muhafaza etmektedir; rengi, şekli ve büyüklüğü barizdir; serttir, soğuktur ve parmaklarımla ona vuracak olursam bir ses verecektir. Gelgelelim, bu taze bal-

[2] Rene Descartes, "The Philosophical Writings of Descartes," içinde *Meditations* (Cambridge: Cambridge University Press, 1984), 20-30.
[3] A.g.e.

mumu parçasını ateşe yaklaştırdığımız zaman tadı kaçar, kokusu uçup gider ve rengi değişir; şekli ve ebatları zaten başkalaşmış veya bozulmuştur; artık sert ve soğuk değil, aksine akışkan ve ılıktır. O artık ellenemez ve ses çıkarmaz. Descartes sorar: Bu hala aynı mum parçası mıdır? Kendisi aynı mum parçası olduğunu teyit eder. İyi de, dış duyumlar yoluyla algılanan bütün o özelliklere (genellikle birincil ve ikincil nitelikler diye anılan şeylere) ne oldu? Onlar değişime uğradılar; ama gene de mum aynı mum olarak kalır. Bu mumun ciddi değişikliklere maruz kaldığını zihnimizde dikkatle tartıp, onu *kendisine ait olmayan bütün dışsal niteliklerden* soyutladığımız zaman, geriye "uzamlı, esnek ve değişebilir bir şey"den[4] başkası kalmaz.

Peki ama burada 'esnek' ve 'değişebilir' derken kastedilen nedir? Bu durum; yani bu mum parçasının yuvarlak bir biçimden dörtgen bir biçime veya dörtgen bir biçimden üçgensel bir biçime girerek değişim geçirebilmesi benim imgelemimde canlandırdığım bir şey midir? Katiyen değil; çünkü mumun bu türden sayısız değişikliğe açık olduğunu kavrayabilirim, ama bu ölçülemez sayıdaki değişikliği imgelemimden geçiremem. Bundan şu sonuç çıkar ki, esnek ve değişebilir şeklindeki mum kavrayışımı bana kazandıran imgelem yetisi değildir.[5] Descartes devam eder:

> Ya 'uzamlı' ile kastedilen nedir? Mumun uzamı da bilinmez değil midir? Çünkü mum eritilirse artar, kaynatılırsa yine artar, ısı arttırılırsa daha da artar. Herhangi bir zamanda imgelemimin alacağından çok daha farklı yollarla uzamlı olmaya muktedir olduğuna inanmasaydım, mumun doğası hakkında doğru bir yargı vermezdim. Bundan dolayı, bu mum parçasının doğasının hiçbir biçimde imgelemim vasıtasıyla esinlenmediğini, sadece zihnim tarafından algılandığını kabul etmeliyim.[6]

Bu iki pasaj sağduyu felsefesine karşı Descartes'ın savlarını özetliyor. İleri sürdüğü şey, bize sadece değişken ve güvenilmez veriler sağladıkları için dış duyularımızın algı taşıdığının söylenemeyeceğidir. Aynı şekilde, benzer değişikliklerin sınırsızlığına cevaz verdiği için *sağduyu* olarak tanımlanan imgelemin de algı kapasitesine sahip olduğu söylenemez. Şu halde, bizim "görü"müz (zihnin sezgisi) algıya haiz olduğu söylenebilecek biricik kapasite[7] ve şeylerin genel idelerinin her türlü deneyimden önce bulunabildiği biricik *mevki*dir.

1.2. DUYU ALGISININ KARTEZYEN ELEŞTİRİSİNE SMİTH'İN CEVABI

Smith, kendi epistemolojik kuramında duyu algısından yol çıkar. O iç ve dış duyular arasında ayrım yapar. Dış duyular dışsal nesnelerin algılanmasını mümkün

---

[4] A.g.e., 31.
[5] A.g.e., 21-21, 31.
[6] Descartes'ın kendi felsefesini örneklemek için kullandığı "mum parçası", Aristoteles'in *De Anima*'sında zaten var. Bkz. Aristotle, *On the Soul*, trans. Jonathan Barnes, *The Complete Works of Aristotle* (Princeton: Princeton University Press, 1985), Kitap II, 412b, 5-10. Ayrıca karşılaştırın Descartes, "The Philosophical Writings of Descartes," 59, 86 ve 59n.
[7] Rene Descartes, *Meditations* (Cambridge: Cambridge University Press, 1984), 21-23, 30-34.

kılarlar; oysa iç duyular bir yandan dış duyular yoluyla algılanan verilerin birleştirilmesine, öte yandan ise algılanan dışsal nesnelerle bağlantılı biçimde kendi kendimizi algılamaya hizmet ederler. Smith, böylece Aristoteles'in algı kuramına başvurur. Aristoteles geniş ve dar bir yaşam kavramına dayanarak iş görür. Bu iki kavram arasında ayrım yapmak için, bir yandan "öz-beslenme" kapasitesine[8], öte yandan ise dokunma duyusun atıfta bulunur. Haddizatında yaşamın önkoşulu olan öz-beslenmenin hayvanlar (canlılar) kadar bitkilerde de bulunduğunu ileri sürer. Ancak, dokunma duyusu sadece hayvanlar için geçerlidir. Onun iddiasına göre, "bazı hayvan sınıfları bütün duyulara, bazıları sadece belli duyulara, ötekileri ise tek bir duyuya, en vazgeçilmez duyu olan dokunmaya sahiptir".[9] Aristoteles gibi, ama örneğin Thomas Reid'den farklı olarak, Smith dokunma duyusundan canlı doğanın ayrılmaz bir özelliği olarak bahseder. Reid de dokunma duyumuza önemli bir rol yükler. Ama görme duyusunu beş duyumuzun "en soylu"su olarak tanımlar.[10] Benzer biçimde, Smith dokunma duyusunun "belirli bir organla sınırlı" olmadığını; tersine, "saçları, el ve ayak tırnaklarını hariç tutarsak, neredeyse vücudun her parçasına yayıldığı"nı ileri sürer.[11] Ama Reid'in aksine, Smith bu iddiadan hareketle tutarlı biçimde dokunma duyusunun "hayvan yaşamı ve varoluşunun doğası bakımından vazgeçilmez ve ondan ayrılmaz" olduğu vargısına ulaşır.[12]

Smith'in açıklamasında dış ve iç duyu algıları arasında önemli bir fark vardır. Dış duyu algılarına daima iç duyu algıları eşlik eder. Eğer bir nesneyi görüyor veya kokluyorsak, ona dokunuyor ya da onun tadına bakıyorsak, onun farkına varmış oluruz. Fakat bizim onun farkına varışımız, aynı zamanda bir öz-algı ve öz-farkındalıktır. Örneğin, nefis bir koku algılıyorsak, o bizde nesneye karşı, sözgelişi bir iştah uyandırır. Buna bir tepki olarak, iç duyumuz bizi söz konusu nesneye yöneltir. Dolayısıyla, "koku sadece iştahı uyarmaz, aynı zamanda yalnızca bu iştahı giderebilen nesneye yöneltir".[13] Kısacası, dış duyularımıza daima iç duyularımız tarafından eşlik edilir ve böylece dış duyularımız iç duyularımıza yön verirler.

Ama aynı şey iç duyu algıları için ileri sürülemez. İç duyu algılarına dış duyu algıları tarafından eşlik edilmesi gerekmez. Onlar dış duyularımızı etkileyebilir, canlandırabilir ve yönlendirebilirler; ama onların kendilerine eşlik etmesi icap etmez. Örneğin, açlık hissediyorsak, aynı anda açlığımızı giderebilecek nesne veya nesneleri nadiren algılarız. Dış ve iç duyu algıları arasındaki bu bakışımsızlık, her şeyden önce, iç duyu algılarının dışsal bir nesnenin algısından ziyade bir öz-algı olmaları gerçeğinden kaynaklanır. Smith bu noktaya şunu savladığı zaman işaret eder: "Her ne kadar pek çok durumda onu *dokunaklı* sözcüğünün eşanlamlısı olarak kullanıyorsak da, *hissetme* sözcüğünün çok daha geniş bir anlamı var ve sözcük sıklıkla içsel ve bir o kadar da dışsal duygulanımlarımızı belirtmek için kullanılır. Biz açlık ve susuzluk hissederiz, sevinç ve üzüntü

---

[8] Bkz. Aristotle, *On the Soul*, 413a 20 - 13b 5.
[9] A.g.e., 414a 1-5.
10 Thomas Reid, Philosophical Works, der. W. Hamilton (Edinburg: Hildesheim, 1967), 132.
11 Adam Smith, "Of the External Senses [External Senses]," içinde Essays on Philosophical Subjects, § 2.
[12] A.g.e., 150 § 49.
[13] A.g.e., 165 § 80.

duyarız, aşk ve nefret hissine kapılırız".[14] Bu nedenle, örneğin açlık veya susuzluk hissediyorsak, bedenimizi, zihnimizi etkileyen belirli bir durum içinde algılarız, ama ille de aynı zamanda bazı dışsal nesneler algılamamız gerekmez; bu içsel duygular bizi bazı dışsal nesnelere yöneltebilir, ama dışsal nesneleri algıladığımız için açlık veya susuzluk hissetmeyiz; aslında, bazen "hoşa giden bir yiyeceğin kokusu", örneğin "iştahı açar ve uyarır",[15] ama biz hoşa giden bir yiyeceğin kokusu nedeniyle açlık hissetmeyiz. "Mide"miz "boş olduğu"[16] için açlık hissederiz. Aynı ilke daha yüksek duyguların algısı bakımından da geçerlidir. Diyelim, mutluluk ve sevgi gereksinimi duyuyorsak, zihnimizi, bedenimizi etkileyen belirli bir durum içinde algılarız. Ama bu türden içsel gereksinimlerin eksikliğini çekiyorsak, aynı zamanda bu duyguların tatmin "nesneler"ini algılamayız.

1.3. DESCARTES'IN İKİNCİL NİTELİKLERİ DIŞLAMASINA SMİTH'İN CEVABI

Birincil ve İkincil nitelikler arasındaki ayrım hep ihtilaflı bir konu olageldi. Smith bu konuyu oldukça nötr ya da denebilir ki birazcık eleştirel bir biçimde ele alır. Ne ayrımı açıkça reddeder ne de onun lehinde ya da aleyhinde savlar geliştirir. Ancak, ikincil niteliklerin birincil niteliklere göre daha az önemli olduğu anlamına gelen bir tür değer yargısını ima ettiği için, o bu ayrıma nötr bir değer usulüyle yaklaşılması gerektiğini telkin eder gibidir ve ikincil niteliklerden "daha uygun biçimde" öteki "duyum çeşitleri" olarak "bahseder".[17] Bu, Descartes'm ikincil niteliklere her hangi bir önem atfetmeye yanaşmamasının nedenlerinden biri olabilir.

Smith, ikincil nitelikleri birincil nitelikler kadar önemli sayar. Epistemolojik kuramında Descartes'ın katışıksız evrenselciliğini olduğu kadar Hume'un sırf görüngüsel yaklaşımını da eleştirir. Görüngüsel veçheleri olduğu kadar evrensel veçheleri de hesaba katan diyalektik bir epistemoloji kuramı geliştirmeyi hedefler. Bundan dolayı, birincil ve ikincil nitelikler arasında ayrım yaparken, birincil niteliklerin "gerçeklik içinde" olduğunu, "bu ideden veya kavramdan koparılamayacağı"nı ileri sürüp devam eder: "ayrıca katı maddenin onlarsız var olması herhalde düşünülemez. Diğer niteliklerin veya özniteliklerin hiçbiri, bizim bu katılık idemize ya da kavramımıza aynı tarzda içerilmiş gözükmezler".[18] Ama o aynı zamanda şunu da hatırlatır: "ancak, bundan hareketle katı maddenin, bu sıfatla öteki nitelik veya özniteliklerin hiçbirine sahip olamayacağı sonucuna varmak ihtiyatsızlık olurdu. En parlak üne sahip düşünürler sadece bu pek ihtiyatsız sonuca varmakla kalmadılar, ayrıca bunun üstünde, en şüphe götürmez kesinliği olan bir belit gibi, ısrar ettiler".[19] Bu pasajların ilki Hume'un salt görüngüsel yaklaşımına reddiye diye okunabilir; ikincisi ise Descartes'ın katışıksız

[14] A.g.e., 140 § 19.
[15] A.g.e., 164 § 78.
[16] A.g.e.
[17] A.g.e., 144 § 25.
[18] A.g.e., 137 § 13.
[19] A.g.e.

evrenselciliğinin bir eleştirisi olarak görülebilir. Dolayısıyla, ikincil niteliklerin maddelerin niteliklerine ait olmadığı iddia edilemez. Aksine, kapsamlı bir epistemolojik kuramda birincil nitelikler kadar onlar da tanınmalıdırlar.

1.4. SMİTH'İN ÖNSELCİLİĞE SAĞDUYU TEMELLİ KURAMSAL YAKLAŞIMI

Epistemolojik kuramdaki can alıcı ve ihtilaflı sorunlardan biri, önselciliğe -hem içsel hem de dışsal anlamıyla önselciliğe (*apriorism*)- dair bahislerle ilgilidir. Biz epistemolojik kuramda bazı ön varsayımlara (prepositions) ihtiyaç duyar mıyız? Cevap evetse, bunlar ne gibi şeyler olmalıdır? Smith çoğu kez hatalı biçimde empirist gelenek içine yerleştirildiği için, onun önselciliğin her biçimini reddettiği sanılabilir. O, önselciliğe salt geleneksel yaklaşımları reddeder. Örneğin, iki önselcilik biçimini temel alarak iş görür. Bir yandan dışsal nesnelerin, öte yandan öz-algı olarak içgüdüsel algının önselliğini varsayar. George Davie, "İskoç demokrasisi"nin "bir yaratıcı olarak insana ilişkin ikili bir dünya görüşü temelinde geliştiği"ni ileri sürer. Bu yaratıcının "bilişsel donanım bir yandan öğrenilene ve aynı şekilde öğrenilmeyene yönelik içebakış ve tefekkürün esinlediği içgüdüsel *önsel (a priori)* ile öte yandan sistemli gözlemle ve uzmanca deneylerle açığa çıkan *sonsal* olgular (*a posteriori*) arasındaki bir çeşit dengeye bağlıdır..."[20] Davie'nin insanın "bilişsel donanımı" olarak "içgüdüsel *önsel*"e atıfta bulunması, benim içsel önselcilik dediğime işaret eder, "sistemli gözlemlerin ve deneylerin açığa çıkardığı *sonsal* olgular"a dikkat çekmesi ise benim dışsal önselcilik olarak adlandırdığım şeye ışık tutar. Onun genellemesinin bütün İskoç filozoflarına uygulanıp uygulanamayacağı tartışılabilir. Ama bu genelleme Smith'in önselcilik açıklaması bakımından şüphesiz doğrudur.

1.4.1 SMİTH'İ DIŞSAL ÖNSELCİLİĞE DÖNÜK YAKLAŞIMI

Smith, dışsal öncelik kuramı çerçevesinde maddeci bir bir kuramının temelini atmaya çılışır. Smith'in izinden gidersek, dışsal nesneleri daima dışsal ve bizden bağımsız olarak algılarız. Dokunma, tatma ve görme duyuları yoluyla dışsal cisimlerin biçimlerini, tazyiklerini, renklerini ve tatlarını algılarız. Dokunma ve tatma duyusunu kullanarak, onların yüzey özelliklerini, sertlik ve yumuşaklıklarını, katılık ve akıcılıklarını algılayabiliriz; görme duyusunu kullanarak ise yüzey özelliklerini tahmin edebiliriz; ama gerçekten nasıl olduklarını hissetmek için onlara dokunmamız gerekir. Tatma duyusunu kullanarak nesnelerin tadı tuzu yerinde mi yoksa acı mı, tatlı mı yoksa baharatlı mı olduğunu anlayabiliriz. Görme ve dokunma duyusunu kullanarak dışsal nesnelerin boyutlarını -Smith'in görüşüne göre, dokunma duyusuyla üç boyutu, oysa görme duyusuyla sadece iki boyutu- öğrenebiliriz. Dahası, görme duyusuyla nesnelerin yüzeyinin yansıttığı "rengi ve renk değişikliklerini"[21] de algılarız ve buna dayanarak kendi konumumuzu, yani söz konusu nesnelere bakış açımızı ve mesafemizi tayin edebiliriz.

[20] E. Davie George, "The Social Significance of the Scottish Philosophy of Common Sense," içinde *The Scottish Enlightenment and Other Essays* (Edinburg: Polygon, 1991), 63.
[21] Smith, "Of the External Senses [External Senses]," 149 § 47.

Tabii ki, işitme ve koklama duyularımız sayesinde, nesnelere göre bulanık bir perspektif ve yön mefhumu da edinebiliriz. Ancak, ayrıca görme duyumuzu kullanmadığımız müddetçe bu bulanık kalmaya devam edecektir. Ama dışsal duyumlarımız yoluyla neyi, nasıl algılarsak algılayalım, dışsal nesneleri "bize bütünüyle dışsal" biçimde algılarız, "bu yüzden" onları "ister istemez bizden tamamen bağımsız şeyler olarak düşünürüz".[22]

1.4.2 SMİTH'İN İÇSEL ÖNSELCİLİK AÇIKLAMASI

İçsel önselciliğe ilişkin konular genellikle "doğuştan fikirler" ve "tabula rasa" (doğuştan boş beyaz kağıdı andıran zihin) başlığı altında tartışılmakta. İlki, insanların zihinlerine aşılanan ve kendilerine tekabül eden nesneler algılandığı takdirde anımsanan doğuştan (doğumu ve deneyimi önceleyen) fikirler olduğunu savunur; oysa ikincisi zihinde bu türden hiçbir fikir bulunmadığını telkin eder. Tersine, zihin daha ziyade boş bir kağıt parçasını andırır ve bu fikirler dışsal nesnelerden algılanır.

İçsel önselcilik söz konusu olduğunda, Smith yeni bir örüntü ihdas etmeye çalışır. O yukarıdaki her iki kuramı da reddeder; çünkü zıt ön varsayımlardan kalkış yapmalarına rağmen, her ikisi de epistemolojik sorunların aydınlatılmasını (ilkinde ikincisinden daha fazla olmak üzere) sanki zihin içi soruşturmaya; bilen özneleri ise, ilki algıya ön gelen sabit *a priori* (önsel) kategorileri varsayarak ve ikincisi bilen öznelerin yaklaştıkları nesneyle daima bir şekilde ilgili oldukları gerçeğine aldırmayarak, edilgen algılayıcılara indirgiyor gibidir. Bu iki yaklaşımdan farklı olarak, Smiht bir yandan, bir nesneye yanaşıyorlarsa bilen öznelerin asla naif olmadıklarını hesaba katmak ister; öte yandan, içsel önselciliği ilgilendiren sorunların araştırmasının zihin içi soruşturmaya indirgenemeyeceğini kanıtlamayı amaçlar. Önsel (*a priori*) kategoriler veya Smith'in adlandırmasıyla "peşin kavram[lar]" ('preconception[s]') olup olmadığı sorusuna ilişkin araştırmasında tüm işlev ve kapasiteleriyle bütün bedeni göz önünde bulundurur ve adı geçen konuyu dış ve iç duyularla, zihinsel ve bedensel kapasitelerle ilinti içinde tartışır. Tartışmasını yetişkinlerle sınırlandırmaz ve epistemolojik kuramlarda mutat olduğu gibi gözlemlerini insanlarla sınırlı tutmaz. Aksine, bize "diğer" hayvanların yavruları ve insanların çocukları dahil olmak üzere,[23] insanlarla hayvanlar arasındaki ortaklık ve farklar hakkında karşılaştırmalı irdelemeler sunar. Bundan dolayı, Smith "doğuştan fikirler" ve "tabula rasa" kavramları konusunda oldukça eleştireldir. Epistemolojik kuramında, insani yaradılışın ve durumun bütün karmaşıklığını hesaba katmayı yeğler.

Kendi algı kuramında, Smith uzaktan ve temaslı duyular arasında ayrım yapar. Bu ayrım çok yaşamsaldır ve bu duyuların mahiyetinden kaynaklanır. Uzaktan duyular yoluyla algılanan nesneler ışık ve hava tarafından dolayımlanırlar; oysa temaslı duyular nesnelerle doğrudan temasla algılananlardır. Dokunma ve tatma nesneleri doğrudan temasla algılar. Bu yüzden temaslı algının içgü-

[22] A.g.e., 136 § 8. ayrıca karşılaştırın 42 ve 43 § 22, 23 ve 24. Smith'in burada gerekçelendirmeye çalıştığı ilke daha sonra hem Fransız maddeciliği hem de Feuerbach maddeciliği aracılığıyla Karl Marx'ın bilgi kuramına temel oluşturmuştur.
[23] A.g.e., § 161-65 § 70-78.

düsel algı veya peşin kavram olduğu söylenemez. Doğrudan temas yoluyla geliştirilen kavramlar tam olarak olgunlaştırılmamış olabilirler, ama onların aynı zamanda içgüdüsel algılar veya peşin kavramlar oldukları söylenemez. Bundan dolayı, Smith dokunma ve tatma duyularına herhangi bir içgüdüsel algı atfetmeye yanaşmaz. O, *a priori* kategorileri varsaymaz, ama uzaktan duyulara (görme, koklama, işitme) bir çeşit "işgüdüsel algı"[24] ya da "bulanık bir mefhum"[25] veya hatta "bu duyumların her birine vesile olan dışsal bir şeyin ya da yer"in "peşin bir kavram"ını[26] atfetmeye isteklidir.

Bundan şu sonuç çıkar ki, Descartes'a karşıt biçimde, Smith zihinde "peşin kavram"a yer vermez. O, bunu bütün bedenin belirli bir haline atfeder. Bu yüzden, "kaynağını bendenin belirli bir halinden alan bütün iştahlar"m "kendi tatmin vasıtalarını, *deneyimden çok önce* bile, bu tatmine eşlik eden hazzın bir *sezinlenmesi* veya *peşin kavramı* olarak akla getirir gibi oldukları"nı ileri sürer.[27] Burada insanlara "*deneyimden çok önce*" veya başka bir yerde "*bütün deneyimlerden önce gelen*"[28] bir çeşit "sezinleme" ya da "peşin kavram" atfederken, Simith oldukça dar bir deneyim kavramına, yani dışsal nesnelerle deneyime dayanarak iş görüyormuş gibi güzükür. Oysa, onun deneyim kavramı çok daha geniştir ve kişinin kendisiyle deneyimini de içine alır. Yani, diyelim "mide"mizin "boş olduğu"nu hissediyorsak, o zaman midemizi belli bir durumdayken deneyimleriz. Bundan ötürü, insanlara "*deneyimden çok önce*" bir çeşit "sezinleme" ve "peşin kavram" atfederken Smith'in ileri sürüyormuş gibi gözüktüğü şey, "peşin kavram"ımızın boş midemize ilişkin deneyimimize göre *a posteriori* (sonsal) olduğu ama tatmin nesnesi deneyiminden önce geldiğidir. Bedenin bu belirli hali, insanları belirli bir nesneye doğru harekete geçmeye sevk eder. Bundan dolayı, uzak bir nesneye yaklaşıyorlarsa, insanların daima bir "bulanık mefhum"u, "içgüdüsel algısı" veya "peşin kavramı" vardır; onlar asla naif değildirler. Aksine, zaten bazı beklentileri ve bu yüzden de bir çeşit peşin kavramları vardır.

2. SMİTH'İN SAĞDUYU EPİSTEMOLOJİSİ VE HUMECU BİLİNEMEZCİLİK

2.1 MODERN EPİSTEMOLOJİYE HUME'UN BİLİNEMEZCİ MEYDAN OKUYUŞU

Smith'in Kartezyen salt evrenselciliğe cevabına Hume'un eleştirisinin ışığı altında bakılamamalıdır. Hume ile yakın düşünsel ilişkisi nedeniyle, Smith çok sıkça aynı terim ve kavramları kullanır. Ama onun bu terim ve kavramları tanımlayışı çoğu kez zıttır ve Kartezyen salt evrenselciliğe yönelik eleştirisinde, Smith aynı zamanda Hume'un bilinemezci itirazına da cevap vermeyi amaçlar.

Hume'un evrensel hususundaki bilinemezciliği iki temel sayıltı üstüne bina edilir. Bunlardan biri bizi onun gezginci (peripatetik) felsefeye yönelik eleştirel de-

[24] A.g.e., 161 § 69.
[25] A.g.e., 167 § 85.
[26] A.g.e.
[27] A.g.e., 165 § 79 (italikler bana ait).
[28] A.g.e., 161-62 § 70.

ğerlendirmesinde geliştirdiği ve dış dünyada, ne "ilksel madde" ne de onun "tözsel hali" biçiminde hiçbir töz bulunmadığı anlamına gelen doğal atomculuğuna götürür.[29] Diğeri, onun genel tasarımlara; ona göre her ne kadar "temsillerinde genel olabiliyorlar"sa da, "kendi başlarına tekil"[30] olan tasarımlara dönük reddiyesine işaret eder. O bundan hareketle şu vargıya ulaşır: "bir diğerinden farklı bir şey olan her niteliğin müstakil biçimde var olması tasavvur edilebilir" ve o "yalnızca öteki her nitelikten değil, aynı zamanda idrak edilemez töz canavarının niteliğinden de müstakil biçimde var olabilir".[31]

O *İnceleme*'de (*Treatise*), genel tasarımların kaynağını belirtik biçimde alışkanlığa ve örtük biçimde tasarımların çağrışım kurallarına gönderme yaparak açıklar. Soyut veya genel tasarımlar alışkanlığın ürünleridir. O iddia eder ki, "Aklımıza sıkça geldiği gibi, çeşitli nesneler arasında bir benzerlik bulduğumuz zaman, onların nicelik ve nitelik derecelerinde ne tür farklılıklar gözlersek gözleyelim ve onlar arasında başka ne tür farklılıklar ortaya çıkarsa çıksın, tümüne aynı adı veririz. Biz bu türden bir *alışkanlığı* edindikten sonra, bu ismin işitilmesi bu nesnelerden birinin tasarımını yeniden canlandırır ve imgelemin onu bütün tikel halleri ve ebatlarıyla tasavvur etmesini sağlar".[32] Oysa *Soruşturmalar*'da (*Enquires*), o tasarımların çağrışım kurallarına belirtik biçimde değinirken, alışkanlığa örtük biçimde gönderme yapar. Ama onun kanıtlama çizgisindeki bu kaymaya rağmen, Hume baştaki bilinemezci konumunu muhafaza eder.

Smith ve Kant, Hume'un meydan okuyuşunu çok ciddiye alan başlıca filozoflardandırlar. Her ikisi de empirik ve ussal felsefenin bir sentezini oluşturmak ister ve Hume'un epistemolojik bilinemezciliğinin üstesinden gelmeyi amaçlarlar. Ama bu sentezin nasıl oluşturulacağı ve Humecu bilinemezcilikle nasıl başa çıkılacağı konusunda, tamamen farklı yaklaşımlara sahiptirler. Kant aşkıncı (*transcendental*) bir yol izler, oysa Smith sağduyu felsefesine (*Common-Sense Philosophy*) dayanarak cevap vermeyi tercih eder. Smith'in bilme ve bilgi ile ilgili sorunlara yaklaşımı *onto*-lojiktir, halbuki Kant'ınki "Salt anlığın bir eleştirisi"[33] ile ontolojiyi yerinden etmeyi hedefler. Dolayısıyla, onlar yukarıda formüle edilen yaşamsal önemdeki felsefi görevi deruhte ederken ciddi biçimde farklı düşerler. Kant, Hume'un atomist doğa kuramını sorgulamaz[34] ve yalnızca bilen özne düzeyindeki itirazı göz önünde bulundurur. Descartes'ın izinden giderek, sadece zihinde *a priori* genel kavramlar veya kategoriler bulunduğundan hareket eder. Buna karşılık, Smith Hume'un her iki itirazına da cevap verir ve *ilişkisel yaklaşım* (*relational approach*) denebilecek bir yöntembilimsel yola başvurur.

---

[29] David Hume, *Treatise*, ed. P. H. Nidditch L. A Selby-Bigge (Oxford: Oxford University Press, 1978), 222.

[30] A.g.e., 20. ayrıca karşılaştırın David Hume, *Enquires*, ed. P. H. Niddtich L. A. Selby-Bigge (Oxford: Oxford University Press, 1989), 124-25.

[31] Hume, *Treatise*, 222.

[32] A.g.e.

[33] Immanuel Kant, *Kritik Der Reinen Vernunf* (Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1998), 335, B 03. 15-23.

[34] Kant, atomist bir doğa kuramını açıkça ifade eden "üçüncü" bir kişinin olmadığını iddia eder. Bkz. A.g.e., 375, B 13 25-35.

2.2 SMITH'İN NESNE DÜZEYİNDE HUME'UN BİLİNEMEZCİ İTİRAZINA CEVABI

Smith, "ilk madde" ve tözsel biçimler" arasındaki ilişkiyi ilgilendiren mevzuları, Aristoteles geleneğinden yararlanarak "içerik" (veya "esas") ve "özgül öz" (veya "esaslılar") başlıkları altında irdeler. İlki onun geniş, ikincisi dar tümel kavramına gönderme yapar. Smith, geniş ve dar tümel kavramların arasındaki ilişkiye dair kimi temel sorunları "Antik Mantık ve Metafizik" başlıklı denemesinde tartışır. Burada, Platon'un ideler kuramının "kötü kurulmuş temel"ini[35] eleştirir. "Bu ilk filozofları yanlış yola sürüklemiş gözüken" şeyin, " herhangi bir nesneyi oluşturan şeylerin bu nesneden önce var olması gerektiği [...] anlayışı" olduğunu ileri sürer.[36] Bundan dolayı, Platon ve öteki pek çok antik Yunan filozofu evrensel maddeye ve özgül öze "bütün sonsuzluktan ayrı bir varoluş"[37] atfettiler. Bununla birlikte, Smith, Platon ve öteki antik Yunan filozoflarının "bilimin en ilk şafaklarında"[38] bu tür bir hipotezi (önselciliği) benimsemiş olmalarını anlayışla karşılayıp açıklanabilir görmektedir. Ama, "iki bin yıldan daha fazla bir süre sonra"[39] tümellerin tikellere dışsal olduğunu düşünen Locke ve "Kartezyen bir filozof"[40] olup insan zihninin ilahi olanla derin birliği gibi esrik ve anlaşılmaz bir fikirden" ve "böylesine tuhaf bir hülyadan medet ummuş"[41] Malebranche gibi filozofların yaptığına anlayış gösteremez. Smith'in bu pasajda akılcı bir filozof ile empirist bir filozofu aynı anda eleştirel biçimde zikretmesi ilginçtir. Muhtemelen ikiciliğin ve Humecu bilinemezciliğin akılcı olduğu kadar empirist biçimlerini kastederek, Smith şunu ileri sürer: "Doğayı açıklamak ve genel ideların kökeninin açıklamasını yapmak, günümüzde bile soyut felsefenin en büyük zorluğudur".[42]

Smith, genel maddeyi daima özgül öze gömülü sayar. "...bütün tikel nesneleri oluşturmuş gibi gözüken şeylerin, bu nesnelerin, biçimin veya özgül özün esası ya da maddesi; onların bu maddeye veya şeylerin bu sınıfına ait olmasını belirleyen esası" olduğunu ileri sürer.[43] Bundan hareketle, bilinemezciliğin ve nesne kuramına ikici yaklaşımların antik ve modern biçimlerini çürüttükten sonra, Aristoteles'in evrensel ve özgül maddeyi tümüyle ayrı madde biçimleri olarak düşünmenin imkansızlığını ortaya çıkarmış olmasına değinir. Smith'e göre, Aristoteles "bütün duyulur nesneleri iki ilkeden; kendisinin her ikisini de eşit derecede töz diye adlandırdığı madde ve özgül öz ilkelerinden oluşmuş" sayar.[44] Bundan dolayı, Smith'in onu okuyuşuyla, Aristoteles'e göre, genel madde "şeylerin belirli bir sınıfına ait özgül bir öz tarafından belirlenmeden, keza her

---

[35] Adam Smith, "Ancient Logics and Metaphysics," içinde *Essays on Philosophical Subjects*, 125 § 5.
[36] A.g.e.
[37] A.g.e., 126 § 6.
[38] A.g.e., 125 § 5.
[39] A.g.e.
[40] A.g.e., 123.
[41] A.g.e.
[42] A.g.e.
[43] A.g.e., 125-26.
[44] A.g.e.

hangi bir özgül öz de belirli bir madde parçası halinde cisimleşmeden" var olamaz.[45] Evrensel (tümel) daima tikele gömülüdür; ona dışsal değil içseldir.[46]

Özdeşliğin ve özdeşsizliğin bir birliği olarak nesneye bu diyalektik yaklaşımın, özelde onun nesne kuramını, genel de ise doğa kuramını ilgilendiren çok önemli içerimleri ve sonuçları var. Örneğin, Hume ve Kant'tan farklı olarak, Smith nesnelerle sırf yalıtık tikel belirişler olarak uğraşmak zorunda kalmaz; daha çok onların tikeller ve tümeller (evrenseller) olarak birbirleriyle içsel ve dışsal bağlantıları içinde kavranmasıyla ilgilidir. Smith sırf nesnelerin özsel yanlarının bilinmesiyle ilgilenmez. Smith'e göre, neslerin görüngüsel boyutu da epistemolojinin temel konusu olmak zorundadır. Bundan dolayı o bilgiye yalnızca özcü veya görüngüsel yaklaşımları eleştirir. O, özcülükle görecilik arasındaki karşıtlık kadar ontoloji ile fenomenoloji arasındaki karşıtlığı da yapay bir karşıtlık sayar. Bu ilkelerin her ikisini de daha kapsamlı bir epistemoloji kuramı içinde bütünleştirmeyi ve genel öz, özgül öz ve görüngüsel özelliklerden oluşan üç boyutlu bir nesne kuramı geliştirmeyi amaçlar.

Smith nesneden "Katılık dediğimiz direnç gücü ya da niteliği"ne haiz bir "Katı Cisim ya da Şey" olarak bahseder. "Bundan dolayı, onu töz dediğimiz bir şey veya kendi başına varlığını sürdüren ve [sadece bizden değil, aynı zamanda – DG] başka her şeyden de bağımsız bir şey olarak telakki ederiz".[47] Bu töz uzayda gaz, sıvı, katı ve ışık biçimlerinde bulunur ve uzayda daima belirli bir yer işgal eder. Smith uzayda karşılaştığımız her şeyin keşfedilmesi gereken bir katılık özelliği olduğunu ileri sürer. Tözlerle ilgili bilgimiz daima tarihsel olarak koşulludur. "Aristoteles ve Lucretius'tan öğrenebildiğimiz kadarıyla, havanın gerçek bir katı cisim veya basınç ve dirence haiz olduğunu kanıtlamak için bir dereceye kadar felsefeye gerekli sayıldığı bir dönem vardı. Antik devirlerde ve kaba kavrayışlarla hava ile ilgili olarak kuşkulu olduğu zannedilen şey, ışık söz konusu olduğunda hala öyle olmaya devam ediyor..."[48] Aynı kural Arşimet'e kadar suyun özellikleri için geçerliydi.[49] Bu yüzden hava veya su gibi bir töz, (bir üçüncüsü tarafından yerinden edilmedikçe "bir başka katı ya da dirençli tözün aynı yere girmesine"[50] izin verdiği için) bir tözün bu niteliklerine taşımıyormuş gibi gözükse bile, bir tözün niteliklerine sahiptir ve bu deneyler yoluyla kanıtlanabilir. Dolayısıyla uzayda hiçbir boşluk yoktur, tersine uzay bir şekilde birbirleriyle bağlantı içinde bulunan özgül özlerle doludur.

Smith, tözlerin dışsal ve içsel nitelikleri arasında ayrım yapar. İlki tikel ve ilineksel niteliklere gönderme yaparken, ikincisi genel niteliklere işaret eder. Aristoteles gibi, Smith'in bir dar bir de geniş evrensel kavramı var. Geniş kavram, bütün tözlerde aynı olduğu düşünülen niteliğe atıfta bulunur. Smith bunu "esas" veya "içerik" başlığı altında irdeler.[51] Dar kavramı ise "özgül öz" başlığı altında tartışır. Özgül öz, tözlerin *tikel* bir sınıfında aynı olduğu düşünülen niteliklere atıfta bulunur.

---

[45] A.g.e., 127.
[46] Adam Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, der. A. L. Macfie D. D. Raphael.
[47] Smith, "Of the External Senses [External Senses]," 136 § 8.
[48] A.g.e., 138 § 15.
[49] Smith, "Ancient Logics and Metaphysics," 108-09 § 5.
[50] Smith, "Of the External Senses [External Senses]," 118.§ 1.
[51] A.g.e.

Dışsal niteliklere gelince, Smith birincil ve ikincil nitelikler arasında ayrım yapar. O, birincilere örtük biçimde değinirken, ikincileri belirtik biçimde ele alır. Birincil nitelikler "uzayda yer kaplama, bölünebilirlik, şekil ve hareketlilik ya da hareket veya hareketsizlik kapasitesi"dir.[52] Bu *dört* nitelik bütün katı cisimler bakımından aslidir ve bu yüzden "katı bir töz kavramına veya idesine mutlaka mündemiçtir".[53] İkincil nitelikler sıcaklık, soğukluk, tat, koku, ses ve renktir.[54]

Smith'in nesne kuramı, şematikleştirme anlamında yorumlanmamalıdır. Onun kayıtlaması durağan olmayı amaçlamaz. Tam tersine, onun doğa görüşü dinamik bir görüştür. Demek oluyor ki, o modern bilimsel doğa kuramlarının arka planına karşı Aristoteles'in özelde nesne ve genelde doğa kuramını benimser. Örneğin, Aristoteles'in "ilk hareket ettirici" veya "hareketsiz hareket ettirici"; hiçbir "büyüklük"ü[55] olmadığı düşünülen, gizemli, "daha doğrusu en yüksek derece müphem ve anlaşılamaz"[56] olduğunu düşünmektedir. Kendi nesne kavramını geliştirirken, Aristoteles'in dinamik bir doğa kuramı sayılan olabilirlik, fiilileşme ve yoksunluk kategorilerine yaslanır: "Evren sisteminde, en azından bu konu hakkında şimdiye kadar ulaşabildiğimiz kusurlu görüşlere bakılırsa, büyük zorluk hareket halindeki çok devasa kütlelerin keşfedilmesi değil, kendileri çevreleyen bütün diğer cisimlere göre tamamen hareketsiz durumdaki en küçük madde parçacıklarının bulgulanmasıymış gibi gözüküyor".[57]

Özetleyecek olursak, Humecu Bilinemezciliğe (daha doğrusu evrensel ile tikel arasındaki ilişkiye her türden ikici yaklaşıma) itiraz ederken, Smith her tikelin aynı zamanda bir evrensel olduğunu; hiçbir evrenselin aynı zamanda tikel ve hiçbir tikelin de evrensel olarak ele alınmadan kavranamayacağını ileri sürer.

2.3 SMİTH'İN HUMECU BİLİNEMEZCİLİĞE BİLEN ÖZNE DÜZEYİNDEKİ ÇÖZÜMÜ

Hume'un bilen özne düzeyindeki bilinemezci itirazma Smith'in en dolaysız cevabı onun dil felsefesinde bulunabilir. Onun açıklamasına göre, dilin ve genel kavramların oluşumu ve gelişimi kaynağını toplumun oluşum ve gelişiminden alır. Söyleyeceklerime zemin hazırlamak için, izninizle Smith'in kimi hazırlayıcı yöntembilimsel düşüncelerine işaret edeyim.

2.3.1 SMİTH'İN FELSEFEYE "BAĞINTI İLKESİ" OLARAK "İŞLEVSEL YAKLAŞIM"I

Humecu meydan okumaya yanıt vermek için, Smith gerçekçi bir ilişkisel yaklaşımdan yararlanır. Hume'un nesne kavramı hiçbir evrensel olmadığını ima eder.

---

[52] A.g.e.
[53] A.g.e.
[54] A.g.e., 144 § 25.
[55] Aristotle, *Physics*, der. Jonathan Barnes, *The Complete Works of Aristotle* (Princeton: Princeton University Press, 1985), 267b 15-20.
[56] Smith, "Ancient Logics and Metaphysics," 115 § 10. ayrıca bakın yayıncının bu pasaja dönük dipnotu.
[57] Smith, "Of the External Senses [External Senses]," 137 § 12.

Yukarıda gösterdiğim gibi, Humecu bilinemezciliğe cevabında, Smith geniş ve dar bir evrensel kavramı arasında ayrım yapar. O, genel ve ilk maddeyi daima bütün özgül özlere aynı biçimde içirilmiş sayar. Eğer bütün özgül özler (esaslılar) bazı genel nitelikleri paylaşıyorlarsa, o zaman felsefenin görevi onların birbiriyle nasıl ilişkili olduklarını ortaya çıkarmaktır. O felsefeyi "doğanın bağıntı ilkelerinin bilimi"[58] ('the science of the connecting principles of nature') olarak tanımlar ve kastını şöyle açıklar: "Felsefe, bütün ayrık nesneleri birbirine bağlayan görünmez zincirleri göstermek suretiyle bu kulak tırmalayıcı kaosa ve ahenksiz görüngülere bir düzen getirmeye çalışır..."[59] Smith'in doğadan hareketle formüle ettiği bu ilke, terimin dar anlamıyla ele alınmamalıdır. Onun görüşünde ilişkisel yaklaşım evrensel bir ilkedir. Alıntılanan pasajda, "aradaki olaylara ilişkin bir bağlantı zincirinin net biçimde keşfi"yle ilgili[60] bu ilkenin, aynı zamanda "evrenin büyük devrimleri"ni[61] araştırmaya sevk ettiğini ileri sürer.

2.3.2 SMİTH'İN EPİSTEMOLOJİK SORUNLARA SOSYOLOJİK YAKLAŞIMI

Smith'in anlatımında, bilen özne düzeyinde, felsefe bilgiyi toplumsal ilişkilerin aynası olarak ele alma gereği duyar. Belirli bir çağdaki verili bir toplumda bilginin bir açıklamasını yapmak, toplumsal ilişkilerin bir şekilde yeniden inşasını gerektirirdi. Bu, yöntembilimsel bireyciliğin merkezi bir kategorisi olan soyut "ben" kategorisinin sınırlarının neticede aşılması gerektiği anlamına gelirdi. Onun "Dillerin İlk Oluşumu Hakkında Düşünceler" ("Diller") başlıklı denemesinden alınan bir pasaj, bu kategoriyi kullanmayı reddederken onun düşüncelerinin arka planını açığa vuruyor. O der ki, bir kategori olarak "ben": "... bir türün adı olması söyle dursun, tam tersine, her ne zaman kullanıldıysa, hep belli bir bireyi, o sırada konuşan tekil bireyi belirtir".[62] Bu bakış nedeniyle, Smith üç-kişi kavramını kullanır; yani o var olan gerçek bir "mikro toplumsal ilişki" ile başlar. Bu üç kişiden ikisinin gerçek olması icap eder; oysa "üçüncü kişi" bazen hayali bir kişi olarak kabul edilir. Üçüncü kişi gerçek bir birey olarak bazen yoktur ama bütün özneler arası iletişimsel durumlarda bir vicdan biçiminde vardır. Ancak, bu üçüncü kişi, bazı özneler arası durumlarda bir iletişimsel eylem hali içindeki iki bireye hakemlik eden gerçek bir birey olarak da bulunabilir. Soyut "ben" kavramını kullanan bütün geleneklerin başlangıç noktası ile Smith'inki arasındaki fark şudur: İlki, erkek veya kadın olarak onu bütün toplumsal ilişkilerinden soyundurmuş biçimde, soyut "ben" bakışının sınırları içinde onun üzerinde düşünüp dururken, ikincisi soyut-somuttan tam somuta ilerleyerek onun düşüncelerini giderek daha karmaşık ve genel toplumsal ilişkilere doğru açınlamayı amaçlar.

---

[58] Adam Smith, "Astronomi tarihinin örneklediği gibi, felsefi araştırmalara rehberlik eden ve yön veren ilke, *Essays on Philosophical Subjects* içinde, s. 45 § 12.
[59] A.g.e., 45/5 § 12.
[60] Smith, "Of the External Senses [External Senses]," 42/3 § 9.
[61] A.g.e., 45-47 § 12.
[62] Adam Smith, "Considerations Concerning the First Formation of Languages," in *Essays on Philosophical Subjects*, 219 § 32.

2.3.3 SMITH'İN EPİSTEMOLOJİDE EMEK KAVRAMINDAN YARARLANMASI

Eğer Kant'ın epistemolojisinin izinden gidersek, özne-nesne ilişkisi ile uğraşırız. Öznenin epistemolojik hedefi nesneyi temellük etmektir. Epistemolojik etkinliklerin sonunda özne şunu söyleyebilmelidir: "*Benim için nesne*".[63] Aynı ilke Smith'in epistemolojiye yaklaşımı bakımından da geçerlidir. Ama özneler arası bir yaklaşıma sahip olduğundan, o muhtemelen şöyle diyecektir: Epistemolojik etkinliklerimizin sonunda şunu söyleyebilmeliyiz: *Bizim için nesne.*
Diğer bir deyişle, epistemoloji öznenin nesneyi kendine mal edişinin önkoşulları üstünde düşünüp taşınır. Genel kavramlar sorunu tam da bu bağlamda ortaya çıkar ve bu konu *kendinde şey* diye adlandırılabilecek bir şeyin var olup olmadığı ve onun bilinip bilinemeyeceği sorusuyla alakalıdır. Hume ve Kant'tan farklı olarak, Smith kendinde şey (ilk madde) diye adlandırılabilecek bir şeyin mevcut olduğunu ve onun temellük etmek yoluyla bilinebileceğini düşünür. Ama özne nesneyi temellük etmek için hangi araçları kullanır? 18. yüzyılda, örneğin Kant gibi filozofların pek çoğu, ÜÇÜNCÜ bir dolayımlama olarak imgelem kapasitesine atıfta bulundular.[64] Smith, imgelem kapasitesinin epistemolojiye genel-geçer uygulanışı konusunda kimi kuvvetli çekincelere sahipmiş gibi gözükür. O, imgelem kapasitesinden, sadece sınırlı anlamda özne ile nesne arasındaki bir üçüncü dolayımlayıcı olarak bahseder. Diğer kategorilerin yanı sıra, imgelem Smith'in ahlak felsefesinde, toplum, siyaset ve tarih kuramında merkezi bir yere sahiptir. Descartes'tan farklı olarak ama Kant'a benzer biçimde, Smith imgelem kapasitesini vazgeçilmez sayar. "Astronomi Tarihi" başlıklı denemesinde, imgelemi bilmeye yönelik güdülenim kapasitesi olarak tanımlar. Bu haliyle o algı kapasitesinden farklıdır. Bizim algı kapasitemiz "*dır*"ın sınırları içinde kalırken, imgelem kapasitemiz aynı zamanda bizi "*dır*" ötesinde "*meli/malıdır*"a taşıma potansiyeline sahiptir.

Kant'tan farklı olarak, Smith *kendinde şey*in imgelem kapasitesi yoluyla bilinemeyeceğini düşünür. Zira algı ve imgelem kuramlarında biz yalnızca renk ve biçim gibi dışsal niteliklerin ve uzamsal ilişkilerin bilgisiyle ilgiliyiz; kendinde görünür olanın, yani ne "rengin altında yatan dip tabaka"nın bilgisi ne de apaçık görünürlüğü neden olanın, en "dip tabakanın kendinde barındırdığı"nın[65] bilgisiyle değil. Bunu aşağıdaki düşüncelerden hareketle daha net biçimde görebiliriz: Özne-nesne ilişkisi, Aristoteles'in ileri sürdüğü gibi, hem nesnenin özneyi etkilemesi hem de öznenin nesne üzerinde eylemesi anlamında, mutlaka "eyleyen ile üstünde eylenen"in[66] bir ilişkisidir. Algı ve imgelem kuramlarında, biz sadece nesnenin dışsal nitelikleriyle özneyi nasıl etkilediğini göz önünde tutarız, öznenin nesne üzerinde nasıl eylediği veçhesini değil. Bu yüzden, özne-nesne ilişkisi ile sırf algı ve imgelem çerçevesi içinde uğraşıyorsak, ister istemez özneyi nesne, nesneyi de eyleyen fail haline sokarız. Çünkü özne ile nesne arasındaki dolayım duyum ve imgelemle kesilmez. Bu yalnızca dışsal değil aynı zamanda

[63] Kant, *Kritik Der Reinen Vernunf*, 156, B 38, 82, B 38 § 26.
[64] Bkz. A.g.e., 240, B 177 § 10.
[65] Aristotle, *On the Soul*, 2. kitap, 7. bölüm, 418a 26 – 18b 10.
[66] A.g.e., 5, 417a 1.

içsel nitelikleri de bilmek için, gerçek bir müdahalenin ve dolayımın gerektiği anlamına gelir. Nesnelerin bizim için olduğunu söylememizi mümkün kılan tam da bu kapsamlı bilgidir.

Smith, kendinde şeyin imgelem kapasitesiyle bilinemeyeceği konusunda Descartes'la hemfikir olsa bile, sezgi kapasitesinden bahsetmez. Aksine, özne ile nesne arasında, duyu algısı ve imgeleme ilaveten, *üçüncü* bir dolayımlayıcı olarak *emek* kavramına dikkat çeker. İnsan etkinliğinin bu istisnai biçimi öznelerin nesneleri temellük etmesini mümkün kılar ve hayvan yaşamına karşıt olarak bir insani yaşam oluşturur. Emek insani yaşamın temeli ve bu sıfatla da tüm diğer toplumsal pratiklerin *ontik* temeli olarak iş görür. O bundan hareketle, Hans Heinz Holz'un adlandırmasıyla[67] insanların diğer canlılardan farklı olarak "dışmerkezli konumlanışı" ('eccentric positionality') olarak tanımlanabilecek bir antropolojik ilkeyi formüle eder. Smith, öteki hayvanların "onun [yiyeceğin - DG] pişirmeyle iyileştirileceğine veya bir sosla daha hoş yahut besleyici hale getirileceğine dair hiçbir *kavrayışa* sahip olmadığı"nı[68] ileri sürer. Oysa, kavramlar geliştirme yeteneği sayesinde insanlar aletler yapar ve söz gelişi ateş gibi doğal güçleri mal edinirler. Onlar bu güçleri besinlerini "hazırlamada" kullanırlar ve "bunun yol açtığı değişimin yararlı etkilerini" keşfederler. "Bu şekilde hazırlanan yiyeceklerin daha hoş diye" (metinde aynen böyle) hemen tadına varırlar ve "deneyimle bunun" kendi "zayıf ve ufak tefek midelerinin ham ve işlenmemiş yiyeceklere göre daha rahat çalışmasını sağladığını..." öğrenirler.[69]

Böylece insanlar doğal nesneleri saf doğal kategorilerden doğal-toplumsal kategorilere dönüştürürler; söz gelişi saf doğal bir kategori olan "ağaç"ı doğal-toplumsal "masa" kategorisi haline soktuğumuz zaman bunu yaparız. Smith bu düşünceyi *Hukuk İlmi Üzerine Okumalar* (*Lectures on Jurisprudence*) adlı çalışmasında açıkça formüle eder: "Havanın doğal (aynen metindeki gibi) ısısı tümüyle havanın muhtelif değişimlerinden pek az rahatsızlık duyuyormuş gibi gözüken (aynen metindeki gibi) diğer hayvanların durumuna uyarlıdır (aynen metindeki gibi). Oysa bu hafif ve belli belirsiz değişkenlik bile onun [insanın] narin ve kolay etkilenir bedenine haddinden fazla sert gelir".[70] Smith şöyle devam eder: "Bu ele avuca gelmez öğenin onun [insanın] elinden çıkma her hangi bir değişikliğe boyun eğmediği kestiriliyor olsa gerek, ama o da bedenin çevresinde kendisine bir çeşit yeni atmosfer; herkesi çevreleyen bildik havadan daha yumuşak, ılık ve huzurlu bir atmosfer oluşturur. Bu amaçla kendisini bedenini sarmalayan giysilerle donatır ve kendisine bu atmosferi yakın dolaylarından biraz daha ötelere yayan bir ev inşa eder".[71] Bu, insanların kendilerine ait bir mesken ve kültür inşa etmelerini mümkün kılar; yani "ısının ve ışığın içeri girmesine izin veren ama rüzgarı ve yağmuru dışta tutan pencere camı" olmaksızın, bu güzel ve mutlu buluşu hazırlayan bütün bilgiye ve sanat gereksinimine rağmen (...), dünyanın bu kuzey parçaları çok rahat bir yurtlanma alanına pek mü-

---

[67] Hans Heinz Holz, *Dialektik Der Widerspiegelung* (Köln: 1983), 128-40.
[68] Adam Smith, *Lectures on Jurisprudence [Lectures Jurisprudence]*, ed. D. D. Raphael R. L. Meek, P. G. Stein (Indiana Polis: Liberty Fund, 1982), 334. (italikler bana ait).
[69] A.g.e.
[70] A.g.e.
[71] A.g.e., 334-35.

sait olmayabilirdi..."[72] Smith, bu süreci aynı zamanda "toplumun ilerlemesi"[73] olarak tanımlar.

Genel olarak felsefe (ve özel olarak metafizik) bu süreçten doğar. Örneğin, "geçimi istikrarsız ve yaşamı her gün en kaba tehlikelere maruz kalan bir vahşi" der Smith, "keşfedildiğinde, doğanın tiyatrosunu onun imgelemi ile daha bağlantılı bir temsile dönüştürmekten başka bir amaca hizmet etmiyor gibi gözükeni araştırıp bulmakla kendini avutacak hiçbir eğilim taşımaz. Olayların seyri içinde filozofların zihnini karıştıran bu daha küçük tutarsızlıkların çoğu, onun dikkatinden tümüyle kaçar".[74] Bundan dolayı o her şeyi, bilgelik ve erdemi bile ihtiyaçların tatminin hizmetkarı olarak tanımlar.[75] Ama emek üretkenliğinin gelişmesi sayesinde "geçim istikrarsız olmaktan çıkar", "insanlığın merakı artar ve korkuları azalır". Bu gelişme sayesinde insanların kimi sınıfları, "onları doğanın görüngülerine karşı daha ilgili, onun en küçük düzensizlikleri konusunda daha dikkatli ve bütün bunları hangi zincirin birbirine bağladığını bilmeye daha istekli kılan boş zamana sahip olurlar".[76]

2.3.4 SMITH'İN TOPLUMUN İLERLEMESİNİN AYNASI OLARAK GENEL KAVRAMLARIN VE METAFİZİĞİN OLUŞUMU VE GELİŞİMİNE İLİŞKİN TARİHSEL AÇIKLAMASI

Smith "dilin kökeni ve gelişimi"[77] ile varlık belirticiler, sıfatlar, ad-sıfatlar, sayılar ve şahıs zamirleri gibi genel kavramların oluşumu arasında yakın bir bağ görür. Onun tekil kişi zamirlerine yaklaşımının bir irdelemesi, Hume ile Smith arasında bir fikir birliği olduğunu gösterebilir. Smith özellikle "ben"i "...bir türün adı olması söyle dursun, tam tersine, her ne zaman kullanıldıysa, hep belli bir bireyi, o sırada konuşan tekil bireyi belirtir" şeklinde tanımlar. Bu tanım, aslında Hume'un genel tasarımlar her ne kadar "temsillerinde genel olabiliyorlar"sa da, "kendi başlarına tekil"dirler şeklinde iddiasıyla çakışabiliyor. Ama esaslı bir uyuşmazlık da var.

Söz gelişi bir "masa"yı alalım. Sadece tek bir masa varsa biz masa sözcüğü ile ancak bu masayı tanımlarız. Eğer biri sıfatlar kullanarak daha fazla her hangi bir niteleme yapmaksızın "masa" diyorsa, etrafında bulunanların her biri kastedileni anlar, çünkü yalnızca bir masa vardır. Ama birden fazla masa varsa, genel masa kavramına başvururuz, çünkü *bazı ayırıcı özellikleri paylaşma*ları nedeniyle şimdi bütün masalar aynı isim (genel kavram) altında toplanmışlardır; aksi halde biz onları bir "cins isim"[78] veya "genel isim"[79] altında toplayamazdık. Birden fazla masa varsa, hangi masanın kastedildiğini başkaları için anlaşılır kılmak için sıfatlar kullanarak ve/veya onun durduğu yerin uzamsal bağıntı-

---

[72] Adam Smith, *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, ed. L. Skinner R. H. Campbell (Indiana Polis: Liberty Fund, 1981), cilt 1, s. 23.
[73] Smith, "Considerations Concerning the First Formation of Languages," 217 § 29.
[74] Smith, *History of Astronomy*, s. 48 § 1
[75] Smith, *Lectures Jurisprudence*, s. 338
[76] A. g. e., 50 § 3.
[77] Smith, *LRBL*, s. 9.
[78] Smith, "Considerations Concerning the First Formation of Languages," 204.
[79] A.g.e., 205 § 3.

sından bahsederek daha fazla nitelendirme yapmamız gerekir. Hume'u genel kavramı ıskartaya çıkarmaya sevk eden, muhtemelen bu "paradoks"tur.

Ama Smith'in görüşünde, doğanın insan emeği yoluyla yukarıda tasvir edilen yaygın ve yoğun temellük edilme süreci, kendi yansımasını toplumun yapısı ve gelişimi içinde de bulur. Bu, sırası geldiğinde, bir "düzenleme veya sınıflandırma"[80] ve "soyutlama ve genelleme"[81] süreci olarak dilin yapısı ve gelişiminde kendisini gösterir. "Toplumun ilerlemesi", yani onun artan karmaşıklığı, dışsal ve içsel ihtiyaçların zenginleşen yapısı ve bu ihtiyaçları giderme araçlarının birikimi kendi yansımalarını "dilin gelişimi" içinde de yaratır. Sınıflandırma veya genelleme süreci *andırma* veya *benzerlik* ile *benzemezlik* ve *aşinalık* ilkeleri temelinde yürür. Andırma veya benzerlik ile benzemezlik ilkeleri bilen öznelerden bağımsız olarak var olan doğal görüngüler arasındaki ilişkiye atıfta bulunur; oysa aşinalık bu benzerlik ve andırmaların keşfine gönderme yapar. Bu aşinalık, yani doğal görüngüleri kendine mal etme ve açıklama süreci ne kadar ilerlerse, bu görüngülerin durmaksızın zenginleşen, alt-sınıflar ve alt-kavramlar dizisi oluşturan bazı sınıflar veya "cins isim[ler]"[82] ya da genel kavramlar altında toplanmasını gerekli kılan durumlar o kadar artar.

Smith, düşünsel alem dahil, toplumun ilerlemesini öğrencisi John Millar'ın deyişiyle "insanlığın doğal tarihi"[83] olarak tanımlar. Örneğin, "Diller" adlı denemesinde şunu söyler: "Hiç konuşma öğretilmemiş ama insan toplumundan uzakta yetişip büyümüş iki vahşi"yi düşünürsek, onlar, "sayesinde *karşılıklı istekler*ini birbirleri için anlaşılır kılacakları bu dili biçimlendirmeye, elbette belirli nesneleri *göstermeyi* düşündükleri her durumda belirli *sesler* çıkararak başlayacaklardı".[84] Bu pasaj, Smith'in yaklaşımının en azından üç yöntemsel öğesini içeriyor. *İlk olarak*, o bir özneler-arasılığı kullanarak genel toplumsal ilişkileri anlamaya çalışır. Toplumun oluşumunu aynı zamanda dilin oluşumu olarak açıklar ve değerlendirmelerine iki vahşi hipoteziyle başlar. *İkincisi*, Smith'in sözünü ettiği ve gereksinimlerin bir diğer ifadesinden başka bir şey olmayan "karşılıklı istekler", onun içsel önselcilik kavramına işaret eder. *Üçüncüsü*, o kendi epistemolojisinde, gerçekçi bir yaklaşımla iş görür. Bundan dolayı, dışsal nesneleri bizden bağımsız ve bize dışsal olarak ele alır (dışsal önselcilik). Bu ilkenin bir ifadesi olarak, Smith sesleri (sözcükler çok daha sonraki bir buluştur), "varlık belirticiler";[85] ya da "varlık belirtici adlar"ı[86] "belirli varlıklar"ın[87] veya "tikel nesneler"in[88] göstereni olarak kabul eder. Bunlar içeriklerini gösterdikleri nesnelerden alırlar. Gösterilen nesnelere her hangi bir başvuru olmaksızın, "konuşma betilerinin kendilerine has hiçbir değeri" olamazdı.[89] Bununla birlikte, bu icat veya Smith'in deyişiyle adların "kurumlaşması, bir dil icat etmekte olan

---

[80] A.g.e., 207 § 7.
[81] A.g.e., 206 § 7.
[82] A.g.e., 204 § 1.
[83] John Millar, *The Origin of the Distinction of Ranks* (Tokyo: Bristol, 1960), 11.
[84] Smith, "Considerations Concerning the First Formation of Languages," 203 § 1 (italikler bana ait).
[85] Smith, *LRBL*, s. 9 § 18.
[86] Smith, "Considerations Concerning the First Formation of Languages," 203 § 1.
[87] Smith, *LRBL*, s. 9 § 18.
[88] Smith, "Considerations Concerning the First Formation of Languages."
[89] Smith, *LRBL*, s. 26 § 57.

kişilerin ilk akıl ettiği işler arasında yer alacak"[90] ve bu, "büyük olasılıkla dilin oluşumuna giden ilk adımlardan biri olacaktı".[91] Bunlar;

> Birbirleriyle karşılaşmış ve meskenlerini aynı yerde kurmuş iki vahşi, bunu hemen takiben en sık akla gelen ve onları en çok ilgilendiren nesneleri göstermek için işaretler bulmaya çalışacaklardı. Barındıkları *mağara*, kendisinden besinlerini temin ettikleri *ağaç* veya suyunu içtikleri çeşme, çok geçmeden *muayyen adlar*la birbirlerinden ayırt edileceklerdi; çünkü bunlara ilişkin düşünceleri birbirlerine aktarma vesileleri sıkça doğacak ve *karşılıklı rıza* ile sayelerinde bunun başarılabildiği belirli işaretler üzerinde mutabık kalacaklardı.[92]

Smith burada "iki vahşi"nin aşina oldukları belirli nesneleri belirtmek için, karşılıklı anlaşmayla belirli adları veya varlık belirticileri nasıl bulduklarını anlatıyor. *Mağara*, *ağaç* ve *çeşme* varlık belirticileri sadece bilirli nesneleri değil, aynı zamanda onları çevreleyen ve kendilerine ihtiyaçlarını giderme vasıtaları sağlayan doğal "çevre"yi tanımlarlar. Çünkü bunlar "onların en çok aşina" oldukları ve bundan dolayı kendilerinden "söz etmek için en çok sebeplerinin bulunduğu" doğal nesnelerdir.[93]

Eğer biz bu iki vahşinin "ilkel jargon"[94] aşamasında kalırsak, Smith ihmal edilebilir bazı kayıtlarla birlikte Hume'un savma katılabilirdi; çünkü bu "ilkel dil"de her varlık belirtici tekil bir nesneyi tanımlar. Ancak, Smith'in görüşüne göre, Hume'un başarısızlığı, bu tekil kavramları mutlak olarak ele almak ve onları tarihsel gelişmeleri içinde izlememektir. Onun Hume'un savına itirazı burada, bu aşamada ve yine onun görüşüne göre metafiziğin ortaya çıkmaya başladığı yerde başlar:

Sonraları, bu iki vahşinin daha da *genişleyen deneyimi* onları gözlem yapmaya sevk ettiği ve zorunlu nedenleri onları başka mağara, ağaç ve çeşmelerden söz etmeye mecbur bıraktığı zaman, onlar tabii ki bu yeni nesnelerin her birine aynı adı vereceklerdi. Bu sayede onlar ilk kez tanıştıkları benzer nesneyi dile getirme alışkanlığı edindiler. Bu yeni nesnelerin hiç birinin kendine ait her hangi bir ismi yoktu, ama her biri böyle bir isim almış bir başka nesneye tıpatıp benziyordu.[95]

Bu yüzden:

Bu vahşilerin, yenilerin çok yakın bir benzerlik gösterdiği eskileri ve eskilerin adlarını anımsamadan bu yeni nesneleri gözlemleyebilmesi imkansızdı. Bu yeni nesnelerin her hangi birinden söz etmek veya onu birbirlerine göstermek için vesileleri olduğu zaman, onlar elbette eski birine karşılık düşen ismi telaffuz edeceklerdi; o esnada bu fikir onların belleğinde her halükarda en kuvvetli ve canlı

---

[90] A. g. e., 9 § 18.
[91] A. g. e., 203 § 1.
[92] A. g. e., 9 § 18 (italikler bana ait).
[93] Smith, "Considerations Concerning the First Formation of Languages," 203 § 1.
[94] A.g.e.
[95] A.g.e., 203/4 § (italikler bana ait).

biçimde belirmekten geri duramazdı . Bu yüzden, başlangıçta tekillerin özel isimleri olan bu sözcüklerin her biri, farkına varmadan bir çokluğun cins ismi halini alacaktı.[96]

Dilin yapısında yansımasını bulduğu gibi, toplumun doğayı kendine mal etme yolunda bu daha fazla ilerlemesinin bir sonucu olarak, "cins isimler" veya "genel isimler"[97] ortaya çıkar. Ne var ki, Humecu itiraza bir cevap olarak, Smith'in genel isimlerin veya kavramların oluşumuna ilişkin açıklaması bu noktadan itibaren büyük bir zorlukla yüz yüze kalır. Başlangıçta tekil bir nesneyi tanımlayan belli bir varlık belirtici, şimdi genel bir isim olarak sadece belirli bir nesneler çokluğunun bir tür olarak *benzerliğini* tanımlıyor; çünkü "bir türü oluşturan şey, yalnızca birbirleriyle belirli bir derecede benzerlik gösteren bir takım nesnelerdir ve bu yüzden onların herhangi birini ifade etmek için kullanılabilen tek bir isimle gösterildiler".[98] Ama Smith sadece tümelleri değil, aynı zamanda tikelleri de hesaba katmak ister. Bu, "çeşitli parçaları (...) bir bütün olarak" incelemeyi gerektirmekle kalmaz, aynı zamanda "bu parçaların birbirleriyle olan bağlantı ve ilgiler"inin de incelenmesini gerektirir. Smith'in şimdi uğraşmak zorunda olduğu farklı soru, tekil bir nesnenin yalnızca genel veçhesini tanımlayan bu genel adları kullanarak tekil nesnelerin nasıl adlandırılabileceğidir.

Nesnelerin daha büyük bir kısmı, bu türden genel adlarla ayırt edilmiş biçimde kendi uygun sınıflarının ve çeşitlerinin altına böylece yerleştirildiği zaman, her muayyen çeşidin veya türün altında kapsanan bu neredeyse sonsuz sayıdaki tekilin, türün genel adından farklı, kendilerine ait herhangi bir tikel ya da özel ada sahip olabilmeleri imkansızdı. Bu yüzden, herhangi bir tekil nesneden söz etme lüzumu doğduğunda, onu aynı genel ad altında kapsanan öteki nesnelerden, ya ilkin onun özgün nitelikleriyle veya ikinci olarak, onu bazı başka şeylere dahil eden özel ilişkiyle ayırt etmek çoğu kez kaçınılmaz hale geldi.[99]

Doğayla bu "genişleyen deneyim"[100] metafizikte daha fazla bir artışa yol açtı ve bunun bir sonucu olarak bir takım başka sözcük dizileri, yani "isim-sıfatlar", "edatlar" ve "rakamlar" ortaya çıkar. Burada ilk bahsedilen iki sözcük dizisine, yani isim-sıfatlara ve edatlarla değineceğim. Smith'in görüşüne göre, birinciler niteliği ifade eder, oysa ikinciler ilişkileri. Ona göre, "kendi başlarına soyut olabilseler bile ne nitelik ne de ilişki soyut biçimde var olabilir. Alalım *yeşil* örneğini. Bu, kayıtlayıcı olduğu düşünülen bir özelliği veya daha somut biçimiyle söylenirse, kendisine bunun uygulanabildiği tekil nesneyi ifade eder. Açıktır ki, bu tür sözcükler, aynı genel ad altında kapsanan belirli nesneleri diğerlerinden ayırt etmeye yarayabilir. Örneğin, yeşil ağaç sözcükleri belirli bir ağacı kurumuş veya kavrulmuş olan diğerlerinden ayırt etme görevi görebilir".[101] Benzer biçimde, edatlar (...in/in, ...a/e, yukarı, aşağı) "müşterek ilgi nesnesiyle somut biçimdeki"[102] belirli ilişkileri ifade ederler. Bununla birlikte ne sıfat ne de edat belirli bir nesneye atıfta bulunmak için yetmiyorsa, aynı anda ve

---

[96] A.g.e., 204 § 1.
[97] A.g.e., 205 § 3.
[98] A.g.e., 205 § 2.
[99] A.g.e., 205 § 3.
[100] A.g.e., 203 § 1.
[101] A.g.e., 205 § 4.
[102] A.g.e., 206 § 5.

aynı cümle içinde her iki sözcük takımını kullanabiliriz. "Örneğin, çayırın yeşil ağacı dediğimiz zaman, biz belli bir ağacı yalnızca ona ait bir özellikle değil, aynı zamanda bir başka nesneyle içinde bulunduğu ilişkiyle de ayırt ederiz".[103]

Sonuç olarak, toplumun doğayı kendine mal edişinin ilerleyişi içinde, nesnelere ilişkin sınıflandırmalar yerleşik hale geldiği andan itibaren, başlangıçta belli bir nesneyi tanımlayan varlık belirticiler, Hume'unkine karşı olarak Smith'in görüşüne göre, şimdi aynı nesnelerin bir sınıfını ifade eder ve genel bir kavram halini alırlar. Ve biz bu özellikleri ancak dışsal duyumlar yoluyla algılarız ama onların birbirleriyle ilişkilerini imgelem kapasitemiz sayesinde kurarız. Bundan dolayı , Smith'in Descartes'ınkinden farklı olan açıklamasına göre, biz ne dışsal duyu algısından ne de sağduyumuzdan veya imgelemimizden vazgeçebiliriz.

[103] A.g.e.

Kaynaklar

Aristotle. *On the Soul*. Derleyen Jonathan Barnes, *The Complete Works of Aristotle*. Princeton: Princeton University Press, 1985.
———. *Physics*. Derleyen Jonathan Barnes, *The Complete Works of Aristotle*. Princeton: Princeton University Press, 1985.
Descartes, Rene. *Meditations*. Cambridge: Cambridge University Press, 1984.
———. "The Philosophical Writings of Descartes." İçinde *Meditations*. Cambridge: Cambridge University Press, 1984.
George, E. Davie. "The Social Significance of the Scottish Philosophy of Common Sense." içinde *The Scottish Enlightenment and Other Essays*. Edinburg: Polygon, 1991.
Holz, Hans Heinz. *Dialektik Der Widerspiegelung*. Köln, 1983.
Hume, David. *Enquires*. Derleyen P. H. Niddtich L. A. Selby-Bigge. Oxford: Oxford University Press, 1989.
———. *Treatise*. Derleyen P. H. Nidditch L. A Selby-Bigge. Oxford: Oxford University Press, 1978.
Kant, Immanuel. *Kritik Der Reinen Vernunf*. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1998.
Millar, John. *The Origin of the Distinction of Ranks*. Tokyo: Bristol, 1960.
Reid, Thomas. *Philosophical Works*. Derleyen W. Hamilton. Edinburg: Hildesheim, 1967.
Smith, Adam. "Ancient Logics and Metaphysics." İçinde *Essays on Philosophical Subjects*.
———. "Considerations Concerning the First Formation of Languages." İçinde *Essays on Philosophical Subjects*.
———. *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*. Derleyen L. Skinner R. H. Campbell. Indiana Polis: Liberty Fund, 1981.
———. *Lectures on Jurisprudence [Lectures Jurisprudence]*. Derleyen D. D. Raphael R. L. Meek, P. G. Stein. Indiana Polis: Liberty Fund, 1982.
———. "Of the External Senses [External Senses]." İçinde *Essays on Philosophical Subjects*.
———. *The Theory of Moral Sentiments*. Derleyen A. L. Macfie D. D. Raphael.

Hannah arendt: siyaset ve demokraside ilksele dönüş

Yıldız Karagöz Yeke

ARENDT'İN DEMOKRASİYE BAKIŞI

Demokrasinin bir geleceği var mıdır? Demokrasi gerçekten de teoride ileri sürdüğü refah düzeyini, yaşam standardını yakalamada insanlığa nihai anlamda yol gösterecek yegâne rejim biçimi midir? gibi sorular bağlamında demokrasi retoriği günümüzde sıklıkla sorgulanmakta, demokrasi anlayışları irdelenmektedir. Norman Barry'nin *Modern Siyaset Teorisi* adlı eserine yazdığı önsözde dile getirdiği gibi, "Demokrasi başlangıçta siyasi kararları almanın muayyen bir usulünü ifade ediyordu. Bu gün ise, demokrasinin delaletleri bütünüyle yüceltici ve tanzim edicidir. Hiç kimse demokrasiye karşı değildir. Bununla beraber, Schumpeter'in işaret ettiği gibi, demokratik bir sürecin –mesela çoğunluk yönetiminin- sonuçları zorunlu olarak iyi değildir. Demokrasinin iktisadi teorisinin gösterdiği gibi, iyi örgütlenmiş azınlık gruplar şekli bir demokratik sistemi manipüle edebilirler...Çağdaş demokratik usullerin işleyişi hakkında daha fazla şüpheci olmak gerekiyor. Demokrasi hakkında şüpheci olmak otoriter veya totaliter rejim taraftarı olmak değildir. Aynı şekilde, çoğu popüler kanaatin aksine, 'halkın iradesi'nde herhangi bir erdem yoktur. Çok fazla demokratik 'katılma' da seçkinlerin yönetimi ele geçirmelerine yol açar. Çoğunluğun 'rasyonel bilgisizlik' ve 'kayıtsızlık'ı iyi örgütlenmiş grupların sistemi manipüle edecekleri anlamına gelmektedir".[1]

Bunların konumuzla ilgili yönü, çağdaş demokrasinin totaliterleşme eğilimini en derinden yaşayan ve aynı zamanda demokrasiye karşı şüpheci yaklaşan

---

[1] Norman Barry, *Modern Siyaset Teorisi*, çev. Yusuf Şahin Mustafa Erdoğan (İstanbul: Liberte Yayınları, 2004), VIII.

Hannah Arendt'in bakışıdır. "...Bir zamanlar güvenle söylendiği gibi siyaset felsefesinin öldüğünün..."[2] düşünüldüğü ve dile getirildiği bir çağda yaşayan, "Alman felsefe geleneğinden yetişen ancak çağının yaşadığı büyük trajedileri sorgularken evrenselciliğe karşı bir felsefi bakış açısına yerleşerek aynı zamanda içinde yetiştiği gelenekle de hesaplaşan bir kuramcı"[3] olan Arendt, 20. yüzyılın en önemli siyaset düşünürlerinden biri olarak kabul görmektedir. Arendt, eserlerinde iktidar, eşitlik, özgürlük, otorite, totalitarizm, emperyalizm, ırkçılık, şiddet ve devrim gibi kavramların yanı sıra, çoğunluğun kararına uyarak azınlığı dışarıda bırakan fakat aynı zamanda eşitlik taraftarı bir rejim olan demokrasinin çıkmazlarını da eleştirmektedir.

20.yüzyıl çoğulcu demokrasi anlayışı ile onun ilk örneğini oluşturan Antik Yunan'ın doğrudan demokrasi anlayışı arasında önemli farklar vardır; Çünkü 20.yüzyılda artık demokrasiden bahsetmek ne tür demokrasiden bahsetmek anlamına gelmiştir (temsili, sosyalist, feodal, katılımcı demokrasi... gibi) . Ancak batı dünyası, genelde liberal ekonomiyi benimsediğinden, liberal demokrasi anlayışını da benimsemiştir. Bu nedenle günümüz demokrasi anlayışları için daha çok ekonomi anlayışlarının demokratik yapıyı belirlediğini söylemek yanlış olmayacaktır. Bu bağlamda modern temsili demokrasilerin birbirleriyle savaşmadıklarına ve demokratik bir yönetime sahip olan ülkelerin daha zengin olmasına karşın, demokratik olmayan ülkelerin ise genelde daha fakir olduklarına işaret eden Dahl'a göre, bunların yanında demokratik ülkeler eğitimi desteklemekte, eğitimli iş gücü oluşturmakta işte bu da ekonomik büyümeye yardımcı olmaktadır.[4] Günümüzde merak edilen bir diğer soru da demokrasi 2000 yılına sağ çıkacak mı? sorusudur. Jean-Marie Guéhenno'ya göre, komünist dünyanın, Berlin Duvarının yıkılışı aynı zamanda bir çağın bitimine işaret etmektedir. Ona göre, "'iyimserler', bu çağı 1945 yılından başlatıyor, demokrasi adına savaşarak Hitler'i bozguna uğratmıştık. Ancak Stalin'in yardımıyla gerçekleşen bu zaferin bedeli Avrupa'nın yarısının tutsaklığı ile ödendi. Kırk beş yıl sonra, zafer artık tamamlandı; fikir mücadelesi kazanılmış görünüyor... Siyasi fikirlerin evrimi böylelikle son aşamaya ulaşmış olmakta, XVIII. Yüzyılın ve Aydınlanma felsefesinin mirasçısı olan liberal cumhuriyet, insani örgütlenmenin en yetkin biçimini göstermektedir... ve biz de tarihin sonuna yaklaşırız. 'Kötümserler', kolaycı buldukları bu yorumu geçersiz sayıyor. Sona eren bu dönem 1945'te değil; ulusların geri dönüşüne tanık oluyoruz. Avrupa'da patlak veren her bunalım, onlara iki savaş arası dönemi anımsatıyor; onlara göre, en büyük tehdit milliyetçiliktir. Bizim muzaffer modernliğimizin tarihin geriye dönüşüyle tehdit edildiğini ve XIX. Yüzyılı aklımızdan çıkaramadığımızı düşünüyorlar".[5]

Her şeyden önce görülen o ki, XVIII. Yüzyıldan beri kurumlarımızı üzerine oturtulmuş kesinlikler konusunda şüpheler vardır. Bu kesinliklere katılmamızın

---

[2] A.g.e., 4.

[3] Ahmet Cevizci, *Felsefe Tarihi Ansiklopedisi* (İstanbul: Etik Yayınları, 2007), 542.

[4] Robert A. Dahl, *Demokrasi Üstüne*, çev. Betül Kadıoğlu (Ankara: Phoenix Yayınları, 2001), 49, 62.

[5] Jean-Marie Guéhenno, *Demokrasinin Sonu*, çev. Mehmet Emin Özcan (Ankara: Dost Kitabevi, 1998), 9-10.

bir inanç ve düşünceden çok çoğunlukla bir refleksten kaynaklandığına işaret eden Guéhenno şöyle diyor:

> "Devleti örgütlemek ve denetlemek için kurumlara, yasaların gücüne inandık. Toplum denen saati en iyi şekilde ayarlamak için en iyi yolun, iktidarı iktidarla sınırlandırmak, aralarındaki her gizli anlaşmayı önlemeye dikkat ederek güç kutuplarını çoğaltmak olduğuna inandık. Bu kurumsal yapılar, beraberinde, modern çağı belirleyen zenginlik ve iktidar dağılımını getirmiştir. Daha önceki çağlarda, kıtlık dönemlerinde, sahip olma tek gerçek iktidardı ve ekonomik iktidar ile siyasal iktidar arasında ayrım yapılmıyordu; iktidar sahibi olmak demek her şeyden önce, genel sefaletten kurtulmak demekti. 'Atalardan kalma' güce ilişkin bu ilkel biçim karşısında, 'kurumsal' çağı aşılmaz bir ilerleme gibi gördük, işte şimdi, mevcut kurumların uyumsuzluğunu kabul etmemiz gerekiyor; yaklaştığımız çağ ile aydınlanma döneminin yapıları arasında, bu yapılar ile ondan önceki atalardan kalma çağ arasındakinden çok daha fazla farklılığın olduğunu görmek zorundayız. Bunu kabullenmek güç. Çünkü başka türlüsünü görmedik; demokrasi, siyaset, özgürlük bizim zihinsel ufkumuzu belirleyen sözcüklerdir; ama bunların gerçek anlamlarını hala bildiğimizde emin değiliz ve bunlara bir düşünceden çok bir refleksten ötürü katılıyoruz. Aydınlanma çağının belleğini yitirmiş mirasçıları olduğumuzun farkına varıyoruz: Yasalar reçetelere dönüşmüştür. Hukuk bir yönetme; ulus-devletler ise hukuksal alanlara dönüşmüştür. Peki, demokrasi fikrinin geleceğini sağlama almak için bunlar yeterli mi? Bu gün ulus olmadan demokrasinin olup olamayacağını sormak gerekmektedir. Kurumlar çağının büyük binası temelden yıkılmış; tıpkı sele kapılmış prefabrik evler gibi, bağlarından kurtulmuş, suyun üstünde sallanıp durmaktadır".[6]

Tıpkı "yıkılmak üzere olan Roma'da Cumhuriyeti özleyen yurttaşlar, eski zamanların yücelikten yana eksiği olmayan erdemine çağrıda bulun(dukları gibi)..."[7] düşüncenin evriminin son aşaması olarak görülen liberal demokrasinin kurumlarını eleştiren Arendt de Antik Yunan'a bir özlem duymaktadır. *Geçmiş ile Gelecek Arasındaki* adlı eserinde Batının siyasal düşünce geleneğinin, Platon ve Aristoteles'in siyaset felsefesi öğretileriyle başladığını ifade etmektedir. Ne var ki, Arendt'e göre, felsefe tarihinde siyaset felsefesiyle uğraşmış filozoflar, öncelikle siyaset alanındaki bunalımlardan dolayı, siyasal alana karşı bir tavır almışlar ve siyasete sırt çevirmişlerdir. Siyaset felsefesi her şeyden önce iyi bir toplum olmamn ötesinde 'acaba daha iyi bir toplum olabilir mi'? sorusuna cevap aramaktadır. Filozoflar kendi görüşleriyle siyasanın içindeki bozuklukların giderilmesi, sorunların çözülmesi için öneriler sunmuş olmalarına rağmen, onların

[6] A.g.e., 11.
[7] A.g.e.

devlet, yönetim, iktidar, egemenlik gibi sorunları açıklıkla çözemedikleri kanısındadır.[8] *İnsanlık Durumu* adlı eserinde Antik Yunan'da siyasetin şiddet öncesi bir durumu[9] ifade ettiğine işaret eden Arendt'e göre, 20. yüzyılla birlikte gelişen teknoloji şiddet araçlarının artması ve güçlenmesine neden olmuş, dolayısıyla da siyasal alan dışlanmış; yargının ve adalet geleneğinin tarihi ile iç içe olan siyaset çağdaş yüzyılda şiddet araçlarından dolayı kaybolmaya başlamıştır. Bu anlamda Arendt modernizmin, siyasal olanın halatlarını kopartarak, özgürlüğü ve düşünme etkinliğini, şiddet araçlarına sahip olan, insanlığın geleceğini tehdit eden ve ayrıca da özgürlük, adalet, eşitlik, iktidar gibi siyasal kavramların içini boşaltan ve siyasal dünyada istediğini yapma erkleri olan küçük bir grubun/grupların işi haline getirmekte olduğunu düşünmektedir. Bu durumda siyaset Arendt'e göre, "geleneğin halatları koptuğunda geçmiş ile gelecek arasında uçurumda yalnızca düşünme etkinliğine özgü bir koşul olmaktan çıkacak, düşünmeyi kendi aslı işleri haline getiren birilerinin deneyimleri ile sınırlanacaktır".[10] O halde yapılması gereken, Antik dünyada en üstün sanat olarak kabul gören, ancak modern dünyada anlamını yitiren siyasetin değer yüklü anlamını ve itibarını yeniden kazandırmak olacaktır. Buna göre, siyaset, "düşüncenin kendisi canlı bir deneyim konusu olan olaylardan doğar ve yönünü tayin etmesini sağlayan yegâne işaret levhaları olarak, onlara bağlı olmak zorundalığını ileri sürer".[11] "Siyasal bakımdan... Bugün içinde yaşadığımız modern dünya, ilk atom bombalarının atılmasıyla doğdu"[12] diyen Arendt'e göre, "...insanların muktedir olduğu en yüksek ve belki de en saf etkinliği olan düşünme etkinliği(nden ziyade)..."[13] bilimsel ilerleme ve teknik gelişmenin sanki eski çağların hayalini kurduğu ama hiç birini gerçekleştiremediği bir şeyi elde etmiş gibi görünmesine rağmen gerçekte hiçbir başarıya ulaşamamış olan modern çağ, "emeğe/çalışmaya teorik bir methiye getirdi ve dönüşmesine neden oldu. Bu bakımdan peri masallarında isteğin gerçekleşmesinde olduğu gibi, bu istek de yalnızca kendi hilafına, kendi yenilgisi pahasına gerçekleşti. Çalışanlar toplumu [tam da] emeğin zincirlerinden kurtulmak üzere olan bir toplumdur ve artık bu toplum, bu özgürlüğün uğruna kazanıldığı diğer bütün yüksek ve anlamlı etkinliklerden bihaberdir. İnsanların çalışma yoluyla bir araya getirdiği için eşitlikçi olan bu toplumda ne sınıf, ne de insanın öteki melekelerinin ihyasının kendinde yeni bir başlangıç bulabileceği –ne siyasi ne de tinsel doğadan- bir aristokrasi kalmıştır. Hatta bakanlar, krallar ve başbakanlar bile resmi iş gibi düşünmektedirler; entelektüeller arasında da geriye, yaptıklarını canlandırmak olarak değil, iş olarak gören yalnız bireyler kalmıştır. Emeksiz, yani geriye yapacak hiçbir şeyi kalmamış bir çalışanlar toplumu manzarası ile karşı karşıyayız. Elbette hiçbir şey bundan daha kötü olamaz".[14]

---

[8] Hannah Arendt, *Geçmişle Gelecek Arasında*, çev. Bahadır Sina Şener (İstanbul: İletişim Yayınları, 2004), 32, 33.
[9] Hannah Arendt, *İnsanlık Durumu*, çev. Bahadır Sina Şener (İstanbul: İletişim Yayınları, 2003), 69.
[10] Arendt, *Geçmişle Gelecek Arasında*, 26.
[11] A.g.e., 27.
[12] Arendt, *İnsanlık Durumu*, 33.
[13] A.g.e.
[14] A.g.e., 32.

Eşitlikçi bir anlayışa dayanan çağdaş demokratik bir toplumun siyasal hayatında eksik olan şeyin, 'düşünmeme hali' olduğuna dikkat çeken Arendt şöyle devam ediyor: "Burada söz konusu olan şey kesinlikle düşünmektir ve bana öyle geliyor ki düşünmeme hali -gaflet içindeki bir umursamazlık yada dumura uğramış bir zihin ya da koflaşmış 'doğruları' tasasızca terennüm eden bu hal- zamanımızın en bariz özellikleri arasındadır. O nedenle önerdiğim şey aslında çok basittir: Hiçbir şey yaptıklarımızı düşünmekten daha önemli değildir".[15]

Bu bağlamda siyasetin ve düşüncenin eski olanlardan kalkılarak oluşturulmasına ayrıca da siyasetin ve düşünmenin birbirinden farklı olmadığına işaret eden ve düşüncelerimizin geçmişle olan bağının kopartılmaması gerektiğini savunan Arendt'e göre düşünme, "bizzat yaşanan deneyimlerden doğar ve kendisini yegâne kılavuzlar olarak deneyime bağlı kalır".[16] Onun deyimiyle, "*Vita activa*, etkin olarak bir şeyler yapmaya yöneldiği ölçüde insani yaşam köklerini her zaman, asla terk edemeyeceği veya tümüyle aşamayacağı bir insanlar ve insan yapısı şeyler dünyasından alır. Şeyler ve insanlar insanın her tür etkinliği için çevre oluştururlar; aksi halde bu etkinlikler yordamsız ve ayakları havada kalırlardı. Ancak bu çerçevede, içine doğduğumuz bu dünya da, imal edilmiş şeylerde olduğu gibi, onu üreten; toprağın ıslahında olduğu gibi, onu işleyen; siyasi teşekkülde olduğu gibi, örgütleme aracılığıyla onu kurumsallaştıran/yerleşikleştiren insan etkinliği olmadan var olamazdı. Hiçbir insan hayatı, hatta vahşi doğada yaşayan münzevinin hayatı da dâhil, başka insanların bulunuşuna doğrudan ya da dolaylı yoldan tanıklık eden bir dünya olmadan varolamaz. İnsanların birlikte yaşıyor olmaları gerçeği bütün insani etkinliklerin koşuludur, ama insan toplumu dışında tahayyülü bile mümkün olmayan yegâne insani etkinlik eylemdir... Sadece eylem insana has bir ayrıcalıktır; ne bir hayvan ne de bir tanrı buna ehildir ve tamamıyla başkalarının şaşmaz bulunuşuna bağımlı olan eylemdir".[17] Bu anlamda Aristoteles'in *zoon politikon* ifadesi sadece insanın siyasi bir varlık olduğunu belirtir. İnsanların bir arada yaşamasının hayvan yaşamıyla ortak olduğunun modern dünyada gözden kaçırıldığına işaret eden Arendt'e göre, Aristoteles'in *zoon politikon* (önceleri Seneca'da, sonraları T. Aquinas aracılığıyla standartlaşacak olan... Ve (Latinceye) *animal socialis* [toplumsal canlı] olarak çevrilen) tanımının böyle anlaşılması ilk bakışta tamamen haklı gibi görünmektedir. Toplumsal olanın siyasal olanı bu bilinçdışı ikamesi, herhangi bir yetişkin teoriden çok daha fazla biçimde, Yunanlıların siyaset alanındaki anlayışlarının ne derecede yitirilmiş olduğunu gösterir.[18] Arendt' göre, modern anlıkta "siyasal"ın "toplumsal" olarak çevrilmesi derin bir yanlış anlamadır.[19] Çünkü Yunanlılarda, insan toplulukları içerisinde yaşamak için zorunlu ve yararlı olan tüm etkinliklerin, dışarıda bırakılan "...beşeri meseleler (Platon'un adlandırdığı şekilde *ta ton anthropon pragmata*) alanından doğan eylem (*praxis*) ile konuşmanın/sözün (*le-*

[15] A.g.e., 32-33.
[16] Cevizci, *Felsefe Tarihi Ansiklopedisi*, 544.
[17] Arendt, *İnsanlık Durumu*, 57-58.
[18] A.g.e., 58-59.
[19] A.g.e., 63.

xis) Aristo'nun *bios politikos* dediği şeyi oluşturduğu düşünülüyor ve siyasi addediliyordu".[20]

Arendt'e göre, söz ile eylem aynı mertebeden ve aynı cinstendir. Suskunluk da bir şiddet gösterimidir. Modern dünyadaki şiddetin aksine antik Yunan'da halis şiddet, suskunluktur ve bundan dolayı asla *büyük* olamaz. İnsanların bütün yaşamlarını siyasal alanda, eylem ve konuşma halinde geçirebilmeleri ancak kent-devletinin kuruluşu ile mümkün olmakla birlikte insani yaşam içerisinde bu iki yetinin üstün olduğu düşüncesi Sokrates öncesi düşüncede de görülür. Bu anlamda siyasal eğitimin iki asli konusu olan savaş sanatı ve konuşma (rhetoric)/söz Antikitenin geç dönemlerinde bile polis-öncesi eski geleneğe bağlı kalmıştı. Örneğin Homeros'un Ahilleus'un kerametinin 'büyük işler yapan ve büyük sözler eden' birisine ait olduğunu anlayabiliriz. Arendt'in dipnotta modern anlığımıza bir bilmece gibi geleceğine işaret ettiği ve 'kavgacı hamlelere cevaben edilen büyük sözlerin hikmeti/geç yaşında sonunda öğretecek ona düşünmeyi' şeklinde aktardığı Antigone'nin son satırlarında ifade edildiği üzere, bu dönemde modern anlıktan farklı olarak sözlerin büyük görülmesinin sebebi büyük fikirleri dile getiriyor olmaları değil, büyük sözlerin, mağrurun sert darbelerini boşa çıkarmak, ona haddini bildirmek gibi bir niteliği olmasıdır. Dolayısıyla eylem ve konuşmanın giderek birbirlerinden ayrılıp bağımsız birer etkinlik haline gelmesi polis'in hatta polis'ten doğan siyaset felsefesinin bir ürünüdür. Böylece siyaset, Eski Yunan'da söze karşılıkta bulunmanın, boy ölçüştürmenin insana özgü bir tarzı olan eylemden, konuşmaya kaymıştır. Bir polis içerisinde yaşamak, siyasal olmak, her şeyden önce kararların zor ve şiddet kullanmak yoluyla değil, kelimelerle, konuşmayla ve ikna yoluyla alınması anlamına geliyordu.[21]

ÇAĞIMIZDA SİYASET

Siyasetin günümüzdeki anlamına bakacak olursak; "ülke, devlet ve insan yönetimi biçiminde tanımlamak olanaklıdır".[22] Öte yandan siyasetin bir bilim ve sanat olarak değerlendirildiğini de görmekteyiz: Siyasetin tanımı ve konusu hakkında tam bir fikir birliği olmamakla birlikte bazılarına göre konusu 'devlet'le sınırlıdır. Ancak çoğunluk daha geniş bir kavram olan 'iktidar'dan hareket eder. Her şeyden önce iktidar kavramı 'otorite'yi de içerir. Bu anlamda otoritenin görüldüğü her yerde 'yöneten', 'yönetilen' ayrımına rastlamak mümkündür. Toplumun en küçük birimlerinde hatta ikili bireysel ilişkilerde bile.[23] Çünkü Arendt'e göre, bu "...toplumun özgürlüğü, siyasi otoritenin engellemesini gerektirmektedir; bu engellemeyi haklı kılan, özgürlüğün toplumsal alanda konumlandırılmış olmasıdır. Zor ya da şiddet de yönetimin tekeline verilir".[24] Oysa bütün Grek filozoflarının, *polis* yaşamı içinde özgürlüğün siyasi alanda bulunduğunu, zor ve şiddetin

[20] A.g.e., 61.
[21] A.g.e., 61-64.
[22] Ahmet Taner Kışlalı, *Siyaset Bilimi* (Ankara: İmge Kitabevi, 2005), 17.
[23] A.g.e., 18.
[24] Arendt, *İnsanlık Durumu*, 68.

ise hane yönetiminde (örneğin kölelerin yönetiminde) söz konusu olan siyaset öncesi bir durumu ifade ettiğini kabul etmekte olduklarına ve bu alanda haklılık taşıdıklarına işaret eden Arendt'e göre, Antik dünyada *şiddet*, kişinin kendisini, özgür bir yaşam ve dünya uğruna yaşamın zorunluluğundan kurtarmak adına giriştiği siyaset öncesi bir durumdur. Yunanlılarda bu özgürlük, nesnel bir durum olan sağlığa ve zenginliğe dayalı saadet, yani eudaimonia'nın temel koşuludur. Köle olmak ve sağlıksız olmak fiziki zorunluluğa maruz kalmak demekti.[25] Modern dünyadaki siyaset ile Antik siyaset anlayışları arasında derin farklılıklara işaret eden Arendt, bu farkları şöyle ortaya koyar: köleden farklı olarak "...yoksul ama özgür biri emek pazarının günün gününe uymayan güvensiz ortamını, her gün istediği gibi davranma özgürlüğünü engelleyeceği için zaten [bir tür] kölelik (*douleia*) olarak duyumsanan düzenli bir işe tercih eder. Hatta yoğun ve acımasız bir iş bile pek çok hane kölesinin kolay yaşamına yeğlenir...hane reisinin ailesini ve kölelerini yönetirken başvurduğu...siyaset öncesi zorun 17.yüzyıl siyasi düşüncesine göre insanların şiddetinden sadece güç ve şiddet tekeli aracılığıyla 'içlerine korku salarak herkesin herkese karşı savaşını' ortadan kaldırabilecek bir yönetim oluşturarak sakınabileceği kaotik 'doğa durumu'yla ortak hiçbir yanı yoktur... *Polis*, haneden, yalnızca 'eşitleri' tanıyor olması bakımından ayrılmaktaydı... Özgür olmak... ne yönetmek ne de yönetilmek anlamına gelmekteydi... Antik (siyasal) eşitlik kişinin akranlarıyla birarada yaşaması, sadece onlarla düşüp kalkması anlamına geliyordu... O nedenle Antik özgürlüğün tam da özünü oluşturan, modern zamanlardaki gibi adaletle rabıtalı olmaktan uzak bulunan bir eşitlik düşüncesiydi..."[26] Arendt için şiddet Antik dünyada özel alana ait kamusal alanda görülmeyen bir durumu ifade ediyordu. Kamusal alanda bu anlamda özgür bir durumdan söz edilmekteydi. Hane yaşamında bireyler özgür değildi. Bu alanda sadece hane reisi haneden ayrılıp kendi eşitleriyle siyaset alanına girebildiği için özgür olarak görülmekteydi. Oysa modern dünyadaki durum Antik dönemden çok farklılaşmış, siyaset toplumun bir işlevi olarak görülmeye başlamıştı. Düşünsel edimlerin üst yapılar olarak ele alınışı ise Karl Marx'ın keşfinden ziyade modern çağın politik ekonomi düşünürlerinin eleştirisiz devraldığı varsayımlardandır. Bu anlamda Antiklerin hanenin dar alanını aşmak ve siyaset alanına *yükselmek* için her gün aşmaları gereken mesafenin ortadan kalkışı tamamen modern bir görüntüdür.[27]

Her şeyden önce siyaset felsefesinin konusunu teşkil eden "(a)dalet ve adil şehir özlemi"[28]nden kaynaklanan "...politik eyleme bir daha iyi ve bir daha kötü düşüncesi rehberlik eder...(Bu anlamda)...her politik eylem, kendi içerisinde, iyinin bilgisine, yani iyi yaşamın ve ya iyi toplumun bilgisine bir yönelmişlik taşır. Çünkü tam politik iyi, iyi toplumdur".[29] Bu anlamda Arendt'i anlamak noktasında klasik politika felsefesi diye tanımlanan Platon ve Aristoteles'in si-

---

[25] A.g.e., 69.
[26] A.g.e., 70-71.
[27] A.g.e., 71-72.
[28] Leo Strauss, *Politika Felsefesi Nedir?*, çev. Solmaz Zelyüt Hünler (İstanbul: Paradigma Yayınları, 2000), 31.
[29] A.g.e., 31-32.

yaset felsefeleri hakkında Strauss'un şu sözlerine dikkat çekmekte fayda görüyoruz:

> "...politik şeylere aydınlanmış yurttaş ve devlet adamının perspektifi içinde bakarlar. Onlar, aydınlanmış yurttaşların ve devlet adamlarının açık bir şekilde göremedikleri ve hatta hiç göremedikleri şeyleri, açık bir şekilde görürler. Fakat bunun sebebi, onların aydınlanmış yurttaşlar veya devlet adamları ile aynı doğrultuda çok daha uzaklara bakmalarından başka bir şey değildir. Onlar, politik şeylere dışarıdan, politik yaşamın seyircileri olarak bakmazlar. Onlar, aydınlanmış yurttaşların ve devlet adamlarının dilini konuşurlar: kullandıkları neredeyse tek bir terim bile yoktur ki pazar yerinde bilindik olmasın... Klasik politika felsefesi, küstahları ezen ve mağrurları esirgeyen hakiki devlet adamının o muazzam esnekliğini yeniden üretip kendi mükemmelliğine yükseltir. O, kötünün yok edilemeyeceğini ve bundan dolayı da politikadan beklentilerimizin ölçülü olması gerektiğini bildiği için her türlü fanatizmden azadedir. Onu hayatta tutan ruhu, dinginlik veya yüce bir ağırbaşlılık olarak betimlemek mümkündür".[30]

Modernizmle birlikte politika felsefesi yada siyaset anlayışındaki bu ilksel olandan uzaklaşmanın farkında olan Arendt, siyasetin ilksel anlamını ortaya koymak noktasında yunan dünyasındaki kökenine inerek yeniden ele almaktadır. Modern dünyada şiddete, kötülüğe, boş sözlere veya temel anlamıyla at terbiyeciliğine indirgenmiş, siyasi güç için mücadele etme ya da siyaset için güç edinme ve taraftar kazanma meselesi haline gelen siyasetin değer yüklü anlamını modern dünyaya açıklamak olan "...Arendt'in amacı sıkça bastırılmış ya da unutulmuş ama yine de tarihsel süreç içinde kendini düzenli olarak açığa vuran siyaset telakisini (bunları) geri getirmekti".[31] Çünkü Arendt, *Şiddet* adlı eserinde, "20. yüzyıl Lenin'in öngördüğü gibi savaş ve devrimlerin dolayısıyla, şimdilerde bu iki olgunun ortak paydaları olduğuna inanılan şiddetin yüzyılı oldu".[32] Derken ilksel olana dönüşünün nedenini de bir anlamda ortaya koymuş oluyor.

Siyasi olanın amacı Aristoteles'in de ifade ettiği gibi "... Yalnızca yaşamayı olanaklı kılmak değil, yaşamaya değer iyi bir yaşamı kurmaktı. İyi yaşamak demek mutlu ve soylu yaşamaktı".[33] 'İyi yaşamak' üzerine Aristoteles şöyle der: "Gerek bireyler gerekse şehirler için en iyi yaşam, erdemin gerektirdiği eylemleri yapmaya yetecek kadar maddi varlıkla desteklenmiş erdemi olan yaşamdır".[34] Başka bir deyişle, en iyi yaşam sadece canlı kalmak zorunluluğundan efendiye itaat eden kölenin hayatını, özgür zanaatkarın iş hayatını ve tüccarın sa-

---

[30] A.g.e., 57-58.
[31] Nils Gilje Gunnar Sikirbekk, *Antik Yunandan Modern Döneme Felsefe Tarihi*, çev. Emrullah Akbaş -Şule Mutlu (İstanbul: Üniv Kitap Evi, 1999), 578-79.
[32] Hannah Arendt, *Şiddet Üzerine*, çev. Bülent Peker (İstanbul: İletişim Yayınları, 2003), 9.
[33] Mehmet Ali Ağaoğulları, *Eski Yunanda Siyaset Felsefesi* (Ankara: V Yayınları, 1989), 239.
[34] Aristoteles, *Politika*, çev. Mete Tunçay (İstanbul: Remzi Kitabevi, 2004), Kitap VII, Bölüm 2, 197.

hiplenme üzerine kurulu hayatını dışarıda bırakan "...mükemmelliğin güzel işlerde bulunduğu, polisin meselelerine adanmış bir hayat; ve kalıcı güzelliği ne insanın üretici müdahalesiyle oluşturabilecek ne de insanın bunları tüketmesiyle değiştirilebilecek ebedi şeyleri sorgulamaya ve bunlar üzerinde tefekküre adanmış filozofun hayatıdır".[35]

Böylece Arendt için yaşamaya değer olan, dünyayı anlamlı kılacak ve insanların dünyayla barışık halde olmasını sağlayacaktır. Dünyayla barışıklık insanların kamusal alana girmesiyle mümkündür. O'na göre geçmişteki değerlerden kalkarak ancak geleceğimizi değiştirebiliriz ve bunun için geçmişle bağımızı korumalıyız. Aksi halde geçmişin ve geleceğin bağının kopması temel insani değerler olan özgürlük, sorumluluk, adalet gibi değerlerin yozlaşmasına neden olacağına dikkat çeken Arendt, güç ve şiddet kullanmadan ikna yoluyla oluşturulan bir siyaset anlayışına sahip olan Antik Yunan'ın siyaset anlayışına hayranlık duymaktadır. *Geçmişle Gelecek Arasında* adlı eserinde, *polis*'deki siyasal yaşam hakkında "konuşma yetisinde ve bir polis içinde yaşıyor olmakla en yüksek gerçekleşme olanağını bulan insanın siyasal hayvan ve usu olan hayvan, sözü olan, konuşan hayvandan ayırmaktı"[36] şeklinde bir belirleme yapar. Yukarıda ifade edildiği gibi, Antik Yunanda siyaset, "Yeni bir düşünme ve hissetme ve her şeyden öte birbirleriyle birlikte vatandaş olmak demekti. Onlar zenginlikte ve zekâda farklıydı ancak eşitlerdi. Çünkü vatandaş rasyonel insandı ve rasyonel insanlar arasındaki ilişki ise ikna unsuruna dayanmaktaydı".[37]

Siyaset anlayışında olduğu gibi bu gün meşru tek rejim olarak evrensel anlamda kabul gören demokrasi anlayışında da Antik Yunanın, Aristoteles çizgisinde bir anlayışı gündeme getiren Arendt için, şiddet öncesi bir durumu ifade etmesine karşılık, modern yüzyılda siyasetin içine şiddet dâhil olmuştur. Şunu belirtelim ki, geçmişe ilişkin kayıtlara anlamlı bir şeyler bulmak için bakan herkesin modern dünyada şiddeti marjinal bir durum olarak görme durumundadır. Arendt'e göre, Clausewitz'in şiddeti 'savaşın başka araçlarla sürdürülmesi' diye tanımlaması ve Engels'in şiddeti 'iktisadi gelişmenin hızlandırıcısıdır' olarak anlaması aslında iktisadi ya da siyasal sürekliliğin vurgulanmasıdır. Yine Engels'in 'nerede bir ülkenin iktidar yapısı iktisadi gelişme düzeyi ile çelişirse' orada şiddet araçlarına sahip siyasal iktidar yenilgiye mahkûmdur' deyişindeki gibi siyasetle savaş ya da şiddet ile iktidar arasındaki ilişkilere dair tüm bu eski doğrular geçerliliklerini kaybetmiştir. İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra gelişen barış değil, soğuk savaş ve askeri-sınaî-emek karmaşımı olmuştur. Bir 'tüketim toplumu'nun oluşmasını sağlayan teknolojik ilerleme pek çok noktada insanları savaşa, felakete götürüyor. Modern toplumda şiddete dayalı olmayan 'katılımcı demokrasi'nin aksine, şiddet veya çıkara dayalı bir hareketle karşılaşıldığında, geniş halk desteği sağlayan kaba güç ve şiddet, toplumsal denetim ve ikna açısından başarılı teknikler gibi görünüyor. İktidar, zor, kuvvet, otorite, şiddet: bunlar insanın insan üzerindeki egemenliğin araçlarından başka bir şeye işaret etmeyen

---

[35] Arendt, *İnsanlık Durumu*, 43.
[36] Arendt, *Geçmişle Gelecek Arasında*, 38.
[37] Kenneth Minogue, *Siyaset ve Despotizm*, çev. Ünal Gündoğan (Ankara: Liberte Yayınları, 2002), 13.

sözcüklerdir. Tüm bu sözcükler eşanlamlı kullanılmakta ve aynı şeyi ifade ediyormuş gibi algılanmaktadır. Oysa insanın özgün yapısının ve çeşitliliğin ortaya çıkması büyük ölçüde siyasal sorunları idare ve hâkimiyet sorunlarına indirgenmekten vazgeçilmesine bağlıdır.[38] 20.yüzyıl insanın kendine yabancılaştığı, bir yığın haline geldiği Arendt'in deyimiyle *kitle toplumlarının*[39] oluştuğu bir yüzyıl olmuştur. Başka bir deyişle insanların, "kendileri olarak yaşamayı"[40] tercih edemedikleri bir yüzyıl olmuştur. Onlar, vicdanları otomatiğe bağlanmış insanlar halini almıştır. Diktatörlük dönemlerinde pek az sayıda insan, çarkın bir dişlisi olmaktansa çoğunluk tarafından sorumsuzlukla suçlanma pahasına kendi başlarına karar verebilmiştir. Dünya onların bu davranışı ile olumlu yönde değişeceği için değil, sadece bu şekilde kendileri olarak yaşayabilecekleri için böyle bir tercih yapmışlardı. Totaliter rejimlerde insandan beklenecek kötülüğe ortak olmamak için kamusal alandan çekilmesi gerektiğini düşünen Arendt' göre, "bu tür karar verebilmenin önkoşulu, çok gelişkin bir zekâ ya da özel bir ahlak anlayışı değil, basitçe kendisiyle birlikte yaşama alışkanlığı, yani Sokrates ve Platon-'dan beri, düşünmek diye adlandırdığımız, kendi benliğimizle sürdürdüğümüz o sessiz diyaloğu sürdürmektir. Felsefe yapmanın tüm temelini oluşturmasına rağmen bu tür düşünme tarzı ne bir uzmanlık işi, ne de teorik bir sorunla ilgilenmektir. Kendi başlarına karar verenlerle veremeyenleri ayıran çizgi, tüm sosyal, kültürel ve eğitimsel farklılıkları çaprazlama keser. Bu açıdan, Hitler döneminde, saygın toplumun toptan ahlaki çöküntüsü, bize, bu koşullar altında güvenilecek insanların, savundukları değerleri yere göğe koymayanlar ya da ahlaki normlara ve ölçülere sıkı sıkı sarılanlar olmadığını öğretti".[41]

ŞİDDETİN MODERNLEŞMESİ

Modern dünyada şiddetin normal bir olgu olarak kabul görmesi ve kitle toplumunun oluşmasının nedeni, insanın kendisinin düşünen, konuşan ve eyleyen bir varlık olduğunu başka bir deyişle, insanın kamusal alanın dışına çıkması yani eyleyen bir varlık olduğunu unutmasıdır. Bu bakımdan Arendt'in insana bakışının Antik Yunan'daki anlayışa dayandığını görmekteyiz. Öyle ki, ona göre, Aristoteles'in "*zoon politikon* olarak tanımladığı insan, hanede varolan doğal birlikle ilgisiz olmakla kalmaz, buna *zoon logon ekhon* ('konuşmaya muktedir varlık') olarak yaptığı ikinci insan tanım eklenmeden tam olarak anlaşılamayacak bir karşıtlık gösterir... Bu bilinen iki tanımında da Aristo sadece polis'te geçerli olan insan ve siyasi yaşam tarzı hakkındaki kanaati özetlemiştir; bu kanaate göre *polis* dışındaki herkes -köleler ve barbarlar- konuşma melekesinden değil kuşkusuz, ama yalnızca konuşmanın anlamlı hale getirdiği ve yurttaşların asıl ilgisini [birbirleriyle konuşmanın] oluşturduğu bir yaşam tarzından yoksun, *aneu logou* [akıl-sız, akıldan yoksun; hesabını veremeyecek biçimde yaşayan] idi-

[38] Arendt, *Şiddet Üzerine*, 15-25, 30-56.
[39] Bkz. Arendt, *Geçmişle Gelecek Arasında*, 233-34.
[40] Hannah Arendt, *Diktatörlük Dönemlerinde Kişisel Sorumluluk*, çev. Yakup Coşar (Ayrıntı Yayınları, 1997), 181.
[41] A.g.e.

ler".[42] Diyebiliriz ki, Arendt'in "...politika tanımını bile Hellenizm belirlemektedir; dolayısıyla Arendt, örneğin 'politik olanı polis anlamında anlıyoruz' şeklinde yazabilmektedir. Polis'in etkisi, bu tanımdan, Arendt'in sisteminin geri kalan kesimine –birbirleriyle bağlantılı- iki kavram takımı aracılığıyla aktarılır; bunlar bir tarafta emek, iş ve eylemdir,* diğer tarafta ise özel ve kamusal etkenlik alanıdır".[43]

Öncelikle Arendt'in insanların üç temel etkinliğini bu şekilde ortaya koymasının nedeni, insanın varlık yapısındaki eksikliklerden dolayı (Platon ve Aristoteles'te olduğu gibi) bir arada yaşamak zorunda toplumsal bir varlık olmasının yanı sıra siyasal bir yaşamla var olmak zorunda olması ve *insanlık durumunu* net bir şekilde belirlemesi gereğini görmüş olmasıdır. Öte yandan; "Eski Yunan'da bios'u (siyasal hayat) ve zoon'un (biyolojik hayat) soy kütüğünden getirmektedir. Arendt burada eski yunan da sadece özel hayata ait olan şiddetin, nasıl olup ta hayatın tüm alanlarına hâkim hale geldiğini ortaya koymaya çalışmaktır. Bunun cevabı ise bu şema içerisinde tarih boyunca siyasi var oluşun gerilemesi, yerine önce üreten insan'ın geçmesi ardından ise çalışan insan'ın üreten insanı saf dışı bırakacak tüm hayatı kaplamasıdır".[44] Yukarıda da ifade edildiği gibi Antik Yunandaki felsefi anlayış, doğayı (dünyayı) tanıma ve anlama çabasıyla oluşturulan felsefi bir bakışı temel almaktaydı. Günlük yaşamın ihtiyaçları, yani tüketim mallarının üretimi, çalışmak demek; köle olmak ise konuşmasız olmak demekti yani, siyasetin dışında olmak demekti. Bu anlamda Arendt'e göre "çalışmak yunanlılar için temelde siyasi olmayan bir meseledir".[45] Arendt'e göre modern dünyada çalışmak, siyasi olanı sömürgeleştirmektedir.

Politik olanla bağlantılı gördüğü bu etkinliklerden "gerek emek, gerek iş, Arendt'in, varlığın 'özel alanı' olarak adlandırdığı kesime bırakılmaktadır. Bu faaliyet ölçütünü edinmek suretiyle Arendt, bilerek modern hiyerarşiyi reddetmekte ve örneğin Aristoteles tarafından ifade edildiği şekliyle -Aristoteles emeğin de, işin de birer yaşam biçimi (bios) bile denilemeyecek kadar onur'dan yoksun bulunduklarını, zira bunların 'özerk gerçekten insancıl' faaliyetler olmadıklarını savunuyordu- Antik anlayışa dönmektedir. Bu anlayışın tam tersine, çağdaş dünyada emek, öylesine bir sayınma kazanmıştır ki, bu sayınma emeği, bütün öteki etkenliklerden üstün bir yere sahip kılmış ve onu, Yunanlıların mahkûm ettikleri özel alanın unutulmuşluğundan kurtarmıştır. Bu modern gelişme, Adam Smith ve Karl Marx'ın düşünüşünde... doruğa ulaşmıştır".[46] İnsanın özüyle ilgili olan ve '*eylem*in kamusal alana' ait olduğu şeklindeki bu açıklamayı yaparken Arendt, "eğer insanlar birbirlerinden kim oldukları bakımından farklılık göstermeselerdi, kendilerini anlaşılır kılmak için ne konuşmalarına ne de eylemde bulunmalarına gerek olurdu aynı olan ihtiyaç ve isteklerini birbirlerine iletmede işaretler ve sesler yeterli olurdu... Bu nedenle konuşmanın ve eylemin

---

[42] Arendt, *İnsanlık Durumu*, 63.

* Bkz. A.g.e., 48 vd.

[43] Noel O'Sullivan, "Hannah Arendt: Eski Yunan Özlemi ve Endüstri Toplumu," içinde *Çağdaş Siyaset Felsefecileri*, der. Kenneth R. Minogue Anthony De Crespigny (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1993), 224.

[44] Nilgün Toker Kılıç, "Sorumluluğun Felsefesi," *Felsefelogos* no. 24 (2004): 12.

[45] Arendt, *Geçmişle Gelecek Arasında*, 39.

[46] O'Sullivan, "Hannah Arendt," 224-25.

olmadığı bir yaşam harfiyen yaşarken ölmektir. Böyle bir yaşam hali, kelimenin İncildeki anlamıyla her türlü kibir ve görünümden azimle feragat etmektir".[47] Arendt'e göre, siyasi hayatın olmazsa olmaz koşulunu oluşturan şey, *çoğulluk* arasında olmaktır. "Bu noktada çoğulluk yeryüzünün yasasıdır. Yaşamak insan için kişinin yakınları arasında bir polis içinde olmasıdır. Yani insanlar arasından çıkmak ölümle eş anlamlıdır".[48] Bu anlamda "belki de bildiğimiz en siyasi halk olan Romalıların dilinde, 'yaşamak' ve 'insanlar arasında olmak' (*inter homines esse*) ile 'ölmek' ve 'insanlar arasında olmaktan çıkmak' (*inter homines esse desinere)* sözcükleri eşanlamlı olarak kullanılmaktaydı"[49] diyen Arendt, (bu üç etkinlikten: iş, emek ve eylemden) eylemi, insani olduğu gerekçesiyle, daha fazla odak noktası haline getirerek modern dünyada bireylerin siyasal alana katılmaktan neden uzaklaştığını daha anlaşılır kıldı. Kamusal alanda olmak, siyasal eylemde bulunmak yunandaki anlamıyla düşünme, konuşma, eylemde bulunma ve ikna etme yöntemini içermekteydi. Modern dünyada ise insanlar düşünüp değerlendirerek kendi kararını vermeye ikna etmek yerine genel kabul gören kurallara başvurmayı daha kolay bulmuşlardır. Karar verme sürecine aktif anlamda katılmayanların, kamusal alanda yer almayanların tutumları, totaliter ve zorba rejimlere keyfi alanlar bırakır. Bunun en açık örneğini Yahudilere yönelik imha programının olduğuna işaret eden Arendt şöyle der:

> "Ehvenişer denilerek bazı kötülüklerin sineye çekilmesi, bilinçli olarak kötülüğün kendisinin kabul ettirilmesinin bir aracı olarak kullanılıyor. Verilebilecek birçok örnekten biri, Yahudilere yönelik imha politikasıdır. Yahudilerin topyekün imhasına başlanmadan önce bir dizi Antiyahudi önlem alınmıştır. Bu münferit önlemlere, her şeyin berbat olacağı endişesiyle rıza gösterilmiş ve böylelikle sonunda, artık daha kötüsünün olamayacağı bir aşamaya ulaşmıştır. Burada, insanın kendi değerler sistemine tümüyle ters düşen gelişmeleri fark etmek konusunda basiretinin nasıl bağlandığını görüyoruz".[50]

Bu sözler şiddet yüzyılı olan 20. yüzyılda devlet denen organizasyonun toplumun ve insanların koruyucusu olması gerekirken gücün tekelleşmesi sonucunda nasıl bir yok etme makinesi haline geldiğini ve devletin varoluş amacından nasıl saptığını göstermektedir. Hobbes'un 'insan insanın kurdudur" şeklinde bireylerin hemcinsleri tarafından içine sokuldukları güvensiz bir ortamdan dolayı devletin gerekliliğini vurgulaması Arendt tarafından paylaşılan bir düşüncedir. Arendt'e göre de,"(i)nsanların potansiyel katiller olmaları bakımından eşitlikleri bütün insanları aynı güvensizlik durumuna sokar bir devletin amacı buradan doğar. Devletin var oluş nedeni, kendini cinslerinin tehdidi altında hisseden bireyin

---

[47] Arendt, *İnsanlık Durumu*, 241.
[48] Hannah Arendt Martin Heidegger, *Metafizik ve Politika*, der. Sanem Yazıcıoğlu Öge Önay Sözer (İstanbul: Boğaziçi Yayınları, 2004), 95.
[49] Arendt, *İnsanlık Durumu*, 36.
[50] Arendt, *Diktatörlük Dönemlerinde Kişisel Sorumluluk*, 176.

güven ihtiyacına dayanır".[51] Barış zamanlarında ortak yarar, herkesin meşru devlet otoritesine itaati zorunlu kılar. Bu anlamda "hiçbir insanın ister suçlu ister masum olsun başka bir insanı savunmak amacıyla devletin kılıcına direnme özgürlüğü yoktur. Bu insanlar arasında ne yoldaşlığın ne de sorumluluğun bulunduğu anlamına gelir. Onların bir arada tutan şey, pekâlâ ölüm cezası getirecek bir suç da olabilecek ortak bir çıkardır. Bu durumda devletin kılıcına direnmeye bir araya gelmeye, birbirini savunmaya ve yardımlaşmaya hakları vardır".[52] Ancak Arendt'e göre "devletin hakları ile insanın hakları arasındaki çelişkide insanın hakları önceliklidir. Devletin varlığının meşrutiyeti insan haklarının koruma derecesiyle ölçülür. Kamusal bir kararla bireyin vicdanı arasında bir çelişki çıkması durumunda kişinin vicdanının bir önceliği vardır".[53]

DEVLET VE İKTİDAR

Devletin varlığı her şeyden önce bireyin rızasına dayanmaktadır. Arendt'e göre, Yunanistan'da rızasız yönetim ile siyasi alan birbirlerini karşılıklı olarak dışlamaktadır.[54] Modern siyasal hayatta ahlaki ölçülerden çok hukuki ölçülere göre yapılan değerlendirmeler totaliter devlet yapısına yol açmış ve onu güçlendirmiştir. Gücün tekelleşmesi sonucunda devletin varlık amacından nasıl saptığını şu sözleriyle ortaya koyar:

> "...yüce makamların verdiği emirler... yasaldır ve hukuki dayanaklara sahiptir. Hükümranlık anlayışının bir sonucu olarak kabul edilen fiiller...ise, tümüyle hukuki alanın dışında, kimsenin yargılayamayacağı eylemlerdir. Hükümranlık eylemi kavramının teorik gerekçesini, henüz bağımsız hükümetlerin arlığının yada egemenliğinin tehlikeye düştüğü olağanüstü koşullarda, caniyane araçlara başvurmak zorunda kalabileceği anlayışı oluşturur. Bu teorik çerçevede devletin eylemi, zımni olarak, meşru müdafaa eylemi ile, yani bireyin varlığının tehlikeye düştüğü olağanüstü koşullarda başvurabileceği ve cezası olmayan 'cürüm'le kıyaslanır. Ancak bu tez, totaliter iktidarlar ve onların hizmetindekilerce işlenen suçlara uygulanamaz: Çünkü bu suçlar bir zorunluluğun sonucu işlenmemiştir; ayrıca Nazi rejiminin bu tür caniyane eylemelere başvurmamış olsaydı yaşamaya devam edebileceği, hatta belki de savaşı kazanabileceği yönünde bir çok belirti vardır. Ne devletin varoluş mantığına (hikmet-i hükümet/ Staaat-strason) ilişkin politik teorilerde, ne de devlet fiillerinin hukuki yorumlarında, yasal düzenin tümüyle tersyüz edilmesi yönünde bir yaklaşım yoktur".[55]

---

[51] Hannah Arendt, *Emperyalizm (Totalitarizmin Kaynakları 2)*, çev. Bahadır Sina Şener (İstanbul: İletişim Yayınları, 1998), 38.
[52] A.g.e., 38-39.
[53] Hannah Arendt, *Kamu Vicdanına Çağrı (Sivil İtaatsizlik), M. L. King-H.Saner - J. Rawls-H.D.Thoreau*, çev. Yakup Coşar (Ayrıntı Yayınları, 1997), 81.
[54] Arendt, *İnsanlık Durumu*, 64.
[55] Arendt, *Diktatörlük Dönemlerinde Kişisel Sorumluluk*, 177.

Şunu belirtelim ki, Arendt'in şiddet öncesi bir duruma karşılık geldiğini söylediği Antik Yunanda siyaset, eşitleri arasında bulunan bireyin konuşmasına, dinlemesine ve emretmekten farklı olan *ikna* yöntemine dayanmaktadır. Bu yüzden zorbalığa ve şiddete dayanmayan Antik Yunanda siyaset, her şeyden önce özgür insanların *Polis*'in yasalarına "*itaat*"i öngörmekteydi. 20. yüzyılda bozulmuş olan siyaseti yeniden Antik Yunandaki örneğe uygun olarak yeniden kurulmasını isteyen Arendt, Polis içerisindeki katılımcı demokrasi anlayışının, eyleyen, düşünen ve konuşan bireyleri nasıl öne çıkardığını şu sözleri ile otaya koyar:

> "İnsan etkinliklerinin en uçları olan eylem ve konuşmanın ve insan yapısı olarak en az elle tutulabilir ve kısa ömürlü ürünler olan edimlerin ve bunların sonucu olan ve bunlar olmadan yok olabilecek öykülerin garantisi gibiydi. Fiziksel olarak kendisini çevreleyen duvar tarafından kimliği tanınabilir olanın ötesinde değiştirilmesin diye yasalarla garantiye alınan polis örgütlenmesi bir tür örgütlenmiş bellektir. O ölümlü işitilmekten ve genel olarak üyelerden oluşan izleyiciler önünde görünmekten gelen gerçeklikten hiçbir zaman yoksun kalmamasını garantiliyordu".[56]

Polis örgütlenmesinde yöneten yönetilen ayrımından söz edilemez. Çünkü siyaset alanı- kamusal alan eşitlerin olduğu bir alandır. Oysa "Platon zamanından bu yana, yönetimi otorite ile karıştırma eğilimi süregelmiştir. Bu karıştırma sadece özgürlük için değil, fakat bizzat siyasal etkinliğin kendisi için de vahim sonuçlar doğurmuştur".[57] Bu anlamda "ikna sürecinde var olan eşitlikçi yapı her zaman hiyerarşik olagelmiş otoriter yapıyla taban tabana zıttır".[58] Diyen Arendt'e göre, otoritenin geçmişteki anlamını yitirmesi dünyanın geleceğini tehlikeye düşürmüştür. Başka bir deyişle, "geçmiş içinde sarsılmaz bir köşe taşı olarak kuruluş eylemine dayanmak suretiyle otorite, dünyada en değişken ve nafile varlıklar olan insanların ölümlü olmaktan dolayı ihtiyaç duydukları kalıcılığı ve sürekliliği kazandırmıştır. Ama dünyanın kalıcılığını ve güvenirliliğini yitirmesi ki siyasi açıdan otoritenin yitimiyle aynı anlama gelir".[59] Çağdaş siyaset anlayışında "yönetim, toplumun yönetenler ve yönetilenler, emredenler ve itaat edenler şeklinde bölündüğünü içerir. İnsanın zorunluluk dünyasından kaçma gereksiniminden kaynaklanır, dolayısıyla bir siyaset öncesi ilişkidir...(Batı siyasal geleneği)*...öncelikle yönetim fikrini vurguladığı için Arendt bu geleneği siyasetten kaçmak için harcanan bir çabalar dizisi olarak görür. Yönetimin tersine, otorite, temelde eşitlerarası bir ilişkidir ki bu eşitlerin her biri eyleme ön ayak olur ve ardından bu eylemi gerçekleştirmesine yardımcı olabilecek taraftarlar arar".[60] Toplumun yönetenler ve yönetilenler, emredenler ve itaat edenler şeklinde bölünmesini reddeden Arendt, tıpkı Rousseau gibi temsili hükümetin insan öz-

---

[56] Martin Heidegger, *Metafizik ve Politika*, 75-76.
[57] O'Sullivan, "Hannah Arendt," 227.
[58] Arendt, *Geçmişle Gelecek Arasında*, 129.
[59] A.g.e., 132.
* Parantez içindeki ifade benim.
[60] O'Sullivan, "Hannah Arendt," 227.

gürlüğü ile bağdaşmaz olduğunu ileri sürerek, bireyin devletin kurulmadan önceki kadar özgür olacağı ama aynı zamanda bir devletin sağladığı yararlarını sunacak yeni bir toplumsal örgüt tarzının geliştirilmesini istemektedir.[61] "Çağdaş demokrasiler temsili rejimlerdir ve Atinalılar, daha sonra j.j. Rousseau'nun ifade ettiği gibi, bir halk temsil edilmeyi kabul ettiği anda artık özgür değildir..."[62] Çünkü doğrudan demokrasinin egemen olduğu ve Aristoteles'in "Son birlik, çeşitli köylerden oluşan şehir yada devlettir (*polis*). Bununla... kendi kendine yeterliliğe erişilmiş ve böylelikle, ...iyi yaşamı sağlayabilecek bir duruma gelmiştir... Şehir devleti... yetkinlikle doğal bir topluluk biçimidir... bunun doğasının kendisi bir amaçtır".[63] Dediği "Site, yurttaşlara eşitlik ve özgürlük ilkeleri üzerine temellendirilen bir yaşam alanı (siyasal alan) sağlardı".[64] Eşitlik ve özgürlük kavramları demokrasinin anahtar kavramlarıdır. Özgürlük, modern dünyada daha çok devletin karışamayacağı özel bir alanda temellendirilirken yani, negatif özgürlük olarak ele alınırken; Atina demokrasisinde özgürlük, siyasal yaşama katılma olarak anlaşılır. Bu bağlamda Perikles'in *Cenaze Töreni Söylevi*'nin özünü de yurttaş için özgür, mutlu, iyi ve değerli bir yaşam, siyasal yaşama katılarak yaşanabilir anlayışı oluşturur.[65] Arendt için özgürlük ise, negatif özgürlükten yani, her türlü müdahale ve sınırlandırmanın dışında olmaktan ziyade, pozitif anlamda özgürlüktür yani, bireyin kendi iradesini kullanarak kendi kararlarına göre eylemde bulunabilmeyi, kendi üzerinde bir egemenliği ifade etmektedir. Fakat bu tercihte bulunma güdüsel olmaktan uzaktır. Başka bir deyişle iradenin bireysel ya da toplumsal başarısı değil, bireysel ya da toplumsal denetimden uzak, yurttaşların eylemlerinin kesiştiği ve yeni ilişkilere yol açtığı kamusal alanda ortaya çıkar.[66] Bu anlamda tıpkı Atina demokrasisinde olduğu gibi, Arendt için de, özgür olmak kamusal alanda eylemde bulunmaktır. Başka bir deyişle, "eylem, özgür olmak; bir yandan güdülerden, öte yandan eylemin başta konulmuş ve etkisi öngörülebilir olan amacından özgür olmak demektir".[67] İşte Arendt'e göre, "...bir zamanların Yunan *polis*'i tam da böyle, insanlara eylemde bulunabilecekleri bir tezahür mekânı, özgürlüğün göze görünebileceği bir tür tiyatro sahnesi sağlayan bir 'yönetim biçimi'ydi".[68] Arendt'in Antik Yunandaki özel alan-kamusal alan ayrımının modern dünyadakinden farkı şudur: "Günümüzde özel alan-kamusal alan ayrımı, büyük ölçüde birey-devlet karşıtlığına dayanır. Atina'da yurttaşı bütünüyle kamusal alandan soyutlayarak kendi özel alanı içinde düşünmek mümkün değildir. Yurttaşlık statüsünün özünde siyasal ya da kamusal olma durumu vardır. Aristoteles'in *siyasal bir varlık* olarak gördüğü, her tür kamusal faaliyete bizzat katılan antik insan birey-devlet karşıtlığı içinde kavranılamaz".[69]

---

[61] A.g.e.
[62] Oktay Uygun, *Demokrasinin Tarihsel, Felsefi ve Ahlaki Boyutları* (İstanbul: İnkılap Yayınları, 2003), 77.
[63] Aristoteles, *Politika*, Kitap 1, Bölüm 2, 9.
[64] Uygun, *Demokrasinin Tarihsel, Felsefi ve Ahlaki Boyutları*, 77.
[65] A.g.e., 74.
[66] Martin Heidegger, *Metafizik ve Politika*, 264-69.
[67] Arendt, *Geçmişle Gelecek Arasında*, 206.
[68] A.g.e., 209.
[69] A.g.e., 75.

Siyasal düşüncenin evriminin son aşamasını oluşturduğunun düşünüldüğü liberal demokrasiyi ya da temsili demokrasi anlayışının insanı özgürleştirmekten uzak olduğunu düşünen ve temsil sistemini eleştiren Arendt, "...temsili kurumların belli oranda söz ve düşünce özgürlüğü sağladığını inkâr etmemekle birlikte, bu kurumların olanaklı kıldığı böylesine bir özgürlüğün 'bundan böyle eyleyen yollarım, yani özgürlüğün anlamlı uygulaması yollarım açmamasından' dolayı bir değer taşımadığını savunmaktadır. Bu tür bir özgürlük, 'emekçilerin yaşamlarını korumak ve onları hükümetin saldırısına karşı savunmak' için gerekli bir dizi tamamiyle olumsuz güvenceden başka bir şey oluşturamaz. Diğer bir deyişle, insanları... özel alana terkeder. Gerçi partiler ve baskı grupları aracılığıyla seçmen, temsilcileri üzerinde etki sahibi olabilir, ama bu etkiyi ancak kendi çıkarı veya mutluluğu için kullanabilir, 'çıkar' ise temelde kişisel bir sorun olduğunda, sonuçta hiçbir gerçek ortak yarar oluşamaz".[70] Öte yandan temsili sistemin, sağlamaktan uzak olduğu başka bir deyişle aciz kaldığı diğer bir nokta "...kanıların açıklanmasıdır. Gerçek kanı ancak bir açık tartışma sürecinde biçimlenebilir, bu ise insanların, gerçek eşitliğin hüküm sürdüğü bir kamu alanına sahip olmalarını gerektirir. Oysa tersine, genel olarak yanlış bir eşitlik üzerinde durulmaktadır. -bu yanlıştır çünkü 'toplum içinde egemen olan uymacılık ile temellendirilmiştir. Bu uymacılığı olanaklı kılan tek şey, insan ilişkilerinin önde gelen biçimi olarak davranışın, eylemin yerini almasıdır.'...gerçek eşitlik, 'şiddetli bir acı çekme ruhu üzerine temellenir ki bu ruh her bireyi, ötekileriyle uzlaşmak yerine, kendini onlardan ayırt etmeye iter'".[71] Buna göre, "...insanın temel özelliği ölümsüzlüğü aramasındadır ve ölümsüzlüğün elde edilmesi, ancak insanın kamu alanına girmesi... eşitleri arasında bulunması ile mümkündür; çünkü sadece onunla eşit durumdakiler onun eylemlerini yargılayabilirler ve ancak onların tanık olarak varlıkları sayesindedir ki, insanın eylemlerinin anısı yaşar ve onun ölümsüzlüğünü garantiler. İşte politikanın konusu da budur; politika, 'insanlara, yüce ve parlak olanı ortaya çıkarabilmeyi öğreten' sanattır ve politika ile uğraşabilmek uğruna emeği ve işi feda eden bir insan gerçekten, insani, tam anlamıyla özgür ve tamamen mutlu olarak tanımlanabilir".[72]

Eşitlik, özgürlük ve kardeşlik ilkeleri üzerine kurulmuş olan Atina demokrasisinin en övgüye değer yönü kuşkusuz bütün yurttaşlara siyasal yaşama katılma hakkı veren yasalar temeline dayanmasıdır. Ne var ki, demokrasinin *ortak yararı* ortaya çıkarmadığı ve diktatörlüğe dönüşme potansiyeli konusunda Arendt'in eleştirisi bir ilk değildir. Arendt'in eleştirisi Antik Yunanda Platon ve Aristoteles'in yaptığı eleştirilerle paralellik gösterir. Şunu belirtelim ki, Aristoteles'e göre, "İnsanların birbirlerinin yardımını aramaya gerek duymadıkları zaman bile, toplumda yaşamak için doğal bir istekleri vardır. Yine de, ortak yarar onları biri araya getiren bir etkendir, çünkü hepsinin yararı her birinin iyi yaşamına katkıda bulunur. İyi yaşama ise, gerçekten devletin gerek topluca gerekse

[70] O'Sullivan, "Hannah Arendt," 227.
[71] A.g.e., 228.
[72] A.g.e., 225.

bireysel olarak baş amacıdır: fakat insanlar bu çeşit birlikleri, yaşamın kendisi için kurmakta ve sürdürmektedirler".[73]

Platon'a göre demokraside, çoğunluğun azınlığı ikna etmeden yasalar yapmak suretiyle yönetmesi zorbalıktır ve demokrasi gerçektende zorbalıkla kurulan bir yönetimdir. Zenginler ve yoksullar arasındaki hatta öyle ki, zaman zaman öbür polislerden yabancıların karıştığı bir çatışmada üstün gelen yoksullar zenginlerden bazılarını öldürür. Bazılarını da sürgün etmek suretiyle yurttaşlık haklarını kullanarak yönetim görevlerini geri kalan yurttaşlar arasında -çoğu zamanda ad çekme vasıtasıyla- eşit olarak paylaşırlar. Gerçekten de demokrasi ya silah zoruyla ya da zenginlerin korkuya kapılıp ortadan çekilmeleri sonucunda doğar. Her yerde bir özgürlük havası eser. Yurttaşların serbestçe konuşup, dilediklerini serbestçe yaptıkları bu devlette bir düzen yoktur. Özgürlük olduğu için bütün düzenler vardır orada bir düzen panayırıdır beğen beğendiğini al diyen ve her düzenin kendine benzeyen insan tipini doğurduğunu düşünen Platon'a göre, zorba bir düzen olan demokrasinin insanı da şüphesiz ki bu düzene benzeyen insan olacaktır.[74] İşte bu "...Platon'a göre, zorba ruh ve zorba devlet, yozlaşma ve bozulmanın en kötü biçimleridir"[75]

Siyaseti hukuk ilişkileri temelinde şekillendirmeyi değil, siyaseti canlı tutan hayal gücünü, katılımı ve birlikte güçlenmeyi öne çıkaran Arendt, bunların gerçek siyasetin göstergeleri olduğunu savunur[76] ve Platon gibi, halkın rızası ile alınmayan kararların ya da halkın yanılıp kötü kararlar almasının, demokrasinin çözüntüsüne (*decadence*) neden olduğunu ileri sürer. Onun, demokrasinin tiranlığa dönüşebileceği hakkındaki belirlemesi de şöyledir: "Halk tanrı değildir. Bu yeni tanrılığın günün birinde kendi kazdığı çukura düşeceği öngörülebilirdi. Her yere yayılmış tiran, kendi tahtına kurulmuş tek bir tirandan daha kabul edilebilir değildir".[77] Fakat Arendt'e göre, modern toplumda kesin olgu, toplumun bir zamanlar sadece hanenin mahrum edildiği eylem olanağını her düzeyde dışlamış olmasıdır. Eylemi dışlamakla, toplumun 'normalleşmesini' sağlayacak, sivri davranışlarda bulunmasını engelleyecek kuralları ikame eder ve üyelerinin belli bir tarz içinde davranmalarını bekler. Bunu sağladığında sadece görünüşte bir eşitlik modern tirana geniş bir hareket alm açmış olur. Bu anlamda modern eşitlik, Antik Yunan kent devletlerinde var olan eşitlikten her bakımdan farklıdır. Yunan kent devletlerinde bir avuç 'eşit'e (*homoioi*) dâhil olmak akranları arasında olmak anlamına gelirdi ve kamu alanında bireyin bir başkasından farkını ortaya koyma olanağı vardı. Fakat modern toplumda 'insanlar eylemez, davranırlar' varsayımının hem toplumsal alanda hem de modern ekonominin temelinde aynı konformizm (uymacılık) yatmaktadır. Hem toplumsal alanda hem de ekonomi alanında insanların eylemde bulunan bireyler olmaktan çok belli davranış

---

[73] Aristoteles, *Politika*, (Kitap III, Bölüm 6), 79.
[74] Platon, *Devlet*, çev. Hüseyin Demirhan (İstanbul: Sosyal Yayınları, 2002), (556e, 57a-b). 221-22, 310.
[75] Ernst Cassirer, *Devlet Efsanesi*, çev. Nejla Arat (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1984), 80.
[76] Martin Heidegger, *Metafizik ve Politika*, 257.
[77] Hannah Arendt, *Antisemitizm (Totalitarizmin Kaynakları 1)*, çev. Bahadır Sina Şener (İstanbul: İletişim Yayınları, 1996), 206-07.

kalıplarına uygun davranma zorunda kalmaları, siyasette anlam arayışını da umutsuz bir çabaya dönüşmüştür.[78]

EŞİTLİĞİN SINIRLARI

Liberal düzenin eşitlik ve özgürlük anlayışını eleştiren Arendt'e göre, çağdaş anlamda mutluluk, siyasetin ekonomi tarafından istilaya uğramasıdır. Siyasetin kendisi maddi mutluluğu aramak için bir araç haline dönüştürülmüştür. Bu durum insanın, gerçek kamu varlığından yabancılaşması gibi bir sonucu doğurmuştur. Bu anlamda Arendt, yüzyılımızda iç siyasete egemen olan refah programına karşıdır. Ona göre, insanları fakirlikten kurtarmak için siyasal araçların kullanılması akılsızca bir tutum olduğu kadar tehlikelidir de. Onun isteği bireylerin toplumsal uzlaşma ihtiyacınca rahatsız edilmeden yaşamlarını sürdürdükleri eşitlikçi bir düzenin devamından çok, yeni girişimlere zemin hazırlayacak fırsatların korunmasıdır. Çünkü Arendt'e göre, bir hükümet kamu alanının ilkesi olan eşitliğe uygun olarak hareket etse bile, mutlak eşitlik ilkesi ırk farklılıklarının da dâhil olduğu bazı yok edilemez doğal ve fiziksel özelliklerden dolayı uygulanamaz niteliktedir.[79] Bu hassas konuda Arendt'in düşüncesi şudur: "'Bütün insanlar doğuştan eşit yaratılmışlardır' önermesi açık ve seçik bir önerme olmadığı gibi kanıtlanabilir bir önerme de değildir. Bu görüşü ileri sürmemizin nedeni, özgürlüğün ancak eşitler arasında mümkün olmasından ve özgür ortaklıktan alınacak sevinç ve memnuniyetin, [başkaları üzerinde] tahakküm getireceği şüpheli hazlara tercih edileceğine inanmamızdandır... insanların insan olma vasıfları... bu seçimlere bağlıdır... Geçerlilikleri özgür anlaşma ve rızaya bağlıdır; onlara söylemsel, yani temsili düşünce aracılığıyla varılır ve ikna etme ve caydırma yöntemleriyle dolaşıma sokulur".[80]

Farklılıkları ortadan kaldıran eşitlik düşüncesi, insanların farklı kimliklerini açıklamakta yetersiz kalmaktadır. Devlet yönetimini üstlenebilecek yetenekteki birey ile devlet yönetiminden hiç anlamayan ama yönetmeye girişen bireyin aynı eşitlik içerisinde seçilme hakkına sahip olabilmesi, eşitliği benimseyen demokrasinin en eşitliksizci yanıdır. Bu olguya önemle işaret eden işaret eden Arendt'e göre, insanların birbirleriyle mutlak anlamda eşit olduğu savı bir yalandır. İnsanlar ancak eylem ve düşünme yoluyla varoluşlarını gerçekleştirebilirler ve kendilerini eşsiz birer birey olarak açık kılabilirler. Herkesin herkes ile eşit olarak kabul edildiği ve saptırılmış eşitliğin egemen olduğu demokrasi anlayışı içinde "eşitlik arttıkça insanlar arasında gerçekte var olan farklılıklar daha az açıklanabilir olur. Bu yüzden bireylerle gruplar her zamankinden çok daha eşitsiz hale gelirler. Eşitliğe artık ölüm gibi kaçınılmaz bir ortak yazgı ya da tanrı gibi her şeye kadir bir varlık açısından bakılmadığından, bu karmaşık sonuç da bütün açıklığı ile gün yüzüne çıkmıştır. Eşitlik, kendisinin ölçülebilmesini ya da açıklanabilmesini sağlayacak herhangi bir ölçüt olmaksızın kendi başına dünyasal bir olgu durumuna geldiğinde, aksi halde eşit olmayan insanların eşit hak-

[78] Arendt, *İnsanlık Durumu*, 80-84.
[79] O'Sullivan, "Hannah Arendt," 230-31.
[80] Arendt, *Geçmişle Gelecek Arasında*, 297-98.

lara sahip olacağı siyasi bir örgütlenmenin geçerli bir ilkesi olarak kabul edilme şansı ancak yüzde birdir. Yüzde doksan dokuzu yanlış anlaşılacak: herkes gibi ise normal yazgı farklı ise anormal olan her bireyin doğuştan eşit olması biçiminde düşünülecektir".[81] İnsanların, insan oldukları için sıradan anlamda eşit olduklarına fakat her insan yaşamış yaşıyor ya da yaşayacak olması dolayısıyla da bir başka insandan ayrımlı, farklı olduğunu beirten[82] Arendt, bu yüzden eşitliği daha çok hukuk tarafından insana tanınmış bir hak olarak anlar ve eşitlik bu anlamda toplumdaki her bireyin hak ve hukuk çerçevesinde fırsatlardan eşit bir şekilde yararlanmasını mümkün kılar, yani insanlar kamusal yaşama katılma konusunda eşittir. Dolayısıyla hiç kimse kamusal alanda bireyin bu hakkından mahrum bırakamaz. Ona göre, 20. yüzyılda siyasal haklardan mahrum bırakılmış insanın kamusal ve özel yaşamın karşısına zorunluluk biçiminde çıktığında, " kendi özel yaşamına ve kişisel yazgısına yeni ve artan bir ilgi gösterme olanağına kavuşamaz. Bütün yurttaşları ilgilendiren kamusal işlerin idaresine katılması önlenmiş olan birey, hak sahibi olarak toplumdaki konumunu ve hemcinsleriyle doğal bağını yitirir. Şimdi bireysel özel yaşamını, ancak başkalarının bireysel özel yaşamalarıyla karşılaştırarak yargılayabilir; hemcinsleriyle toplum içindeki ilişkileri rekabet biçimini alır. Hem de kamu işleri, bir kez zorunluluk kılığı altında düzenlendiğinde, rekabet halindeki bireylerin toplumsal ya da kamusal kariyerleri de talihin etkisi altına girer. Doğanın herkesi eşit yeteneklerle donattığı ve devletin de birbirine karşı eşit oranda koruduğu bireylerden oluşan bir toplumda kimin başarılı olacağı ancak talihe bağlıdır".[83] Aslında eşitliğin insanların kendilerini gerçekleştirmeleri için bir zemin oluşturduğunu düşünen Arendt, aynı zamanda demokraside çoğunluğun, azınlığı dışarıda bırakan bir güç olmasını eleştirir. Ona göre, demokrasideki her zaman var olagelen asıl siyasal sorun kimin kimi yönettiği sorunudur ve demokrasilerde yaşayanların, yasalara itaat etmeleri gerekir, çünkü *herkesin seçme hakkı* vardır gibi bir argümana dayanan demokrasi rejimi içerisinde, genel seçimlerin ve seçim hakkının kamu özgürlüklerini kurabilmek için yeterli olduğu düşüncesi bu gün çaprazlama ateş altındadır. Toplumsal ve siyasal alanda kendini gerçekleştirememiş kişilerin kendini gerçekleştirmiş kişiler ile eşit tutulması sonuçta, kendini gerçekleştirememiş kişileri etkileyen diktatörlük yanlısı (Aristoteles'in dediği gibi cahil halkın seçtiği halk avcısı demagogların) grupların ortaya çıkmasına neden olur.[84] Böylece, kamu yaşamına katkı yoluyla oluşan özgürlük ve mutluluğu insanlara yeniden tattırma arzusu Arendt'i bu tür bir yaşamı sürdürmeye isteksiz olan insan kitlesinin oy hakkından yoksun bırakılması gerektiğini öğütlemeye götürüyor. Arendt için bu aslında gerçek bir yoksunluk durumu değildir. "Özel ya da kamusal bir yaşamı kamu yaşamına yeğlemenin"[85], gönüllü bir çekilmenin, sonucunda ortaya çıkan bir durumdur.

Demokrasinin yozlaşmaya, diktatörlüğe varmasının nedeni bu saptırılmış eşitlik anlayışıdır. Her şeyden önce Arendt de Aristoteles gibi özel bir du-

---

[81] Arendt, *Şiddet Üzerine*, 108.
[82] Martin Heidegger, *Metafizik ve Politika*, 189.
[83] Arendt, *Emperyalizm*, 40.
[84] Arendt, *Sivil İtaatsizlik*, 101-02, Arendt, *Şiddet Üzerine*, 56.
[85] O'Sullivan, "Hannah Arendt," 230-31.

rum ya da vakayı gözden geçirirken siyasetin, kendine özgü bir basiret yani, pratik bir idrak gerektirdiğini sürekli olarak vurgulamaktadır.[86] Arendt'in, 20.yüzyılda demokrasi anlayışını eleştirirken Aristoteles'in çizgisine paralel bir yaklaşımını görmekteyiz. Aristoteles'e göre, ortaklaşa rızaya dayanan ve demokratik adalet fikri temeline dayanan demokraside bireyler ister zengin ister yoksul olsun anayasa karşısında eşittir.[87] İşte bu eşitleme düşüncesi Aristoteles'e göre, demokrasinin yozlaşmasına neden olan en önemli etkendir. Çünkü cahil halk yığınının seçtiği halk avcısı demagogları yönetimde söz sahibi olmasına neden olur. "...siyasetin arzuladığı şey... Ve tüm yapılabilecek iyilerin en ucundaki şey nedir? ... Hem sıradan kişi hem de seçkin insanlar ona mutluluk diyorlar, iyi yaşamayı ve iyi durumda olmayı da mutlu olmakla bir tutuyorlar. Ama... Çoğunluğun ondan ne anladığı da bilge kişininkiyle aynı değil... Bundan dolayı güzel, adil şeyleri ve genellikle siyaset konularını yeterince yararlanarak dinleyecek olanın ahlakça iyi eğitilmiş olması gerekir".[88] Diyen Aristoteles'e göre demokrasinin bozulması bir anlamda adaleti gözetmemesinden başka bir deyişle, eşit olmayan kişilerin kendilerini her bakımdan eşit görmesinden kaynaklanır. Bir toplumda adalet herkesin iyiliği demek olduğuna göre, Aristoteles, adaletin kişilere ilişkin olduğunu ve eşitliğin de eşitler için olması gerektiğini ileri sürer.[89] O halde bir toplumda eğer kişiler eşit değilse, eşit şeylere sahip olmayacaklardır. Eşit kişilerin eşit olmayan şeylere ve eşit olmayan kişilerin de eşit şeylere sahip olduğunda ve eşit şeylerden yararlandığında toplumda çatışmalar ve suçlamalar ortaya çıkar.[90] Dolayısıyla Aristoteles'e göre, özgür dahi olsalar egemenlik, toplum içinde önemli bir yere ya da varlığa sahip olmayan ve herhangi bir şeyde iyilik ve üstünlük iddiaları olmaya tüm yurttaşlar arasında eşit dağılmaması gerekir. Çünkü bu kişiler aşağı nitelikte ve yargı gücünden yoksun bulundukları için yanlışlara ve yanılgılara sürükleneceklerdir. O halde bu kesimin en yüksek yönetim görevlerinden pay almaları tehlikelidir. Bu yurttaşlar devlet görevlerinden uzak tutulsa dahi yine de yasamaya yani genel görüşmelere ve yargılama sürecine katılmak konusunda bir engel yoktur. Arendt'in de yukarıda benzer bir düşünceyi dile getirdiğini etkilendiği bu Aristoteles'e göre, demokrasi rejimi içerisindeki cahil halkı mal mülk edinmeden yoksun bırakma ve toplumda bir yer vermeme ve ayrıca hiçbir görev vermeme durumunda bu kişilerin devlet içinde düşman bir öğe olarak bir tehdit oluşturacaklardır. Aristoteles'e göre, bu durumu çok iyi görenlerden biri olan Solondur. Halka yönetim görevlilerini seçme ve görev sürelerinin bitiminde onlara hesap sorma yetkisini tanımış, fakat halkın bu görevlerde bulunmalarına izin vermemiştir. Ancak buradaki asıl sorun, Aristoteles'e göre, yöneticilerin halka hesap verme zorunluluğu ve seçim yapma konusunda ortaya çıkar. Öncelikle hangi iş söz konusuysa doğru seçim yapmanın o alanda bilgi sahibi olanların harcı olduğunu ve herhangi bir alanda amatörlerden ziyade, iyi eğitim görmüş uzmanların yargıda bulunması gerektiğini söy-

[86] Gunnar Sikirbekk, *Antik Yunandan Modern Döneme Felsefe Tarihi*, 582.
[87] Aristoteles, *Politika*, Kitap VI, Bölüm 2, 180-81
[88] Aristoteles, *Nichamachos'a Etik*, çev. Saffet Babür (Ankara: Ayraç Yayınları, 1997), 3-4.
[89] Aristoteles, *Politika*, Kitap III, Bölüm12, 91.
[90] Aristoteles, *Nichamachos'a Etik*, 5.Kitap, 1131; 5,20, 25.

leyen Aristoteles'e göre, bu yüzden de cahil halk kitlesine yönetim görevlilerini seçme ve görev sürelerinin bitiminde onlara hesap sorma yetkisi verilmemelidir.[91] Ona göre, demokrasi rejimi içerisinde devletin yasalara uygun olarak yönetilmesi, tüm yurttaşların ortak iyiliği için en uygun cahil halkın ayak takımının yönetimden uzak durması gerekir. İnsanların devlet tarafından engellenmesi söz konusu olmadığına göre, belli derecede mülkiyete sahip olan halkların demokrasi için (örneğin, çiftçilikle ya da çobanlıkla geçinen halkaların) daha uygun olduğu, mülkiyetin insanları meşgul etmesinin daha yetkin insanların iş başında olmasını zorunlu kıldığını ileri süren Aristoteles'e göre, mülkiyetin sınıfların kendi menfaatinin ön plana geçmesinin önünde doğal bir engel oluşturduğu ve hizipleşmeyi önleyecektir. Böylece şehirli ayaktakımı olsa bile, toprakları ve hayvanları ile meşgul olmak zorunda olan ve şehir dışında yaşayanlar Meclis toplantılarına katılmadıkları sürece onların demokratik meclislerin denetimini ellerine geçirmelerine izin verilmediği bu türü demokrasinin ilk ve en iyi türüdür.[92] Öyle görülüyor ki, demokrasinin sağlıklı işleyebilmesi, tüm sitenin ortak iyiliği büyük ölçüde Aristoteles'e göre, yurttaşların demokratik haklarını kullanmamalarına bağlıdır. Arendt'in de katılımcı demokrasi anlayışının haykırmakla yetinilen bir slogandan[93] fazla bir şey ifade etmediği 20. yüzyılda, polise ait sorunların tartışmalar ve ikna yoluyla rasyonel bir biçimde çözüme kavuşturan demokrasiyi Antik Yunan örneğine göre yeniden biçimlendirme noktasında yukarıda kısaca değindiğimiz Aristoteles'in siyaset felsefesi anlayışına dayandığını görmekteyiz.

O'Sullivan şöyle değerlendiriyor: "Liberal-demokratik kurumların eleştirisine bakıldığında, Arendt'in siyasal felsefesinin bütününün yaşamsal değer taşıyan bir varsayıma dayandığı görülür. Bu onun, insan dünyasının temelde kamusal karakteri ile siyasal eylem arasında kurduğu özdeşliktir. İnsan varlığının kamusal olduğu, -insan bilincinin, hayvanların tekbenci durumunun üzerinde olduğu anlamında- tabiî ki doğrudur... Onun Cumhuriyetçi idealizmine gelince, insan, herhangi bir özel çıkar düşüncesiyle *lekelenmeksizin kendilerini tamamıyla ortak yararın gerçekleştirmesine adamış* erdemli insanlardan oluşan bir cumhuriyet idealinin, son çözümlemede, yeni bir fikir olmadığını düşünmekten kendini alamıyor. Bu ideali gerçekleştirme doğrultusundaki ilk çabalar, Robespierre zamanına kadar uzanır ve bütün belirtiler, bu çabaların amansızca, Arendt'in nefret ettiği, otokratik hükümet sistemine götürdüğünü gösterir".[94]

Tüm insanlara kendilerini gerçekleştirme şansı veren ve bu anlamda siyasal katılımı öğütleyen bir rejim olan demokrasinin 20. yüzyılda şiddet araçlarının siyasete dâhil olması sonucunda, azınlıkları (özellikle de Yahudileri) dışlayan bir hüviyete bürünmesi ve insanı kamusal alanın dışına iten totaliter tutumları engelleyememesi nedeniyle Arendt'in, insanlığın geleceğinin yok edileceği endişesini taşıdığını görmekteyiz. Bu endişesi, amacı iyi yaşamayı ve iyi durumda olmayı, mutlu olmayı sağlamak olan siyasette ilksel olana geri dönmesine neden olur. Antik Yunan'da "klasik politika felsefesine en iyi rejim sorunu rehberlik

---

[91] Aristoteles, *Politika*, Kitap III, Bölüm 10, 11.
[92] A.g.e., Kitap VI, Bölüm 4.
[93] Arendt, *Emperyalizm*, 33-34.
[94] O'Sullivan, "Hannah Arendt," 241-42.

eder".[95] En iyi rejim, en iyi yurttaş tanımlamasına ulaşmak mümkündür. İyi yurttaş kavramının göreli olmasına karşın (örneğin Hitler Almanya'sındaki iyi yurttaş başka yerde kötü yurttaştır) iyi insan tanımlaması her yerde aynıdır. Ancak iyi insan ile iyi yurttaşın özdeş olduğu yegâne hedef erdemdir.[96] İyi yurttaş Antik Yunan'da *polis*'e karşı kişisel bir sorumluluk duyan ve kamusal alanda eylemde bulunan kişidir, Sokrates örneğinde olduğu gibi. Arendt'e göre, Sokrates için "'Araştırmasız bir yaşam yaşamaya değmez'di. Kaçması, sözünde durmaması anlamına gelecek ve Sokrates'in mahkeme önünde söylediği her şey anlamını yitirecekti... Kalmayı ve ölmeyi seçmesi hem kendi benliğine hem de hitap ettiği yurttaşlarına olan sorumluluğundan dolayıdır".[97] İnsan varlığının kamusal olduğunun altını ısrarla çizen Arendt, bozulmuş bir dünyada insanların kendilerini kamusal alandan soyutlamamaları ve olup bitenler karşısında sorumluluk duymaları gerektiğine işaret ederek "*Dünya çığrından çıkmış: Ah kör talih, onu düzene sokmak için ne yazık ki ben doğmuşum*"[98] demek zorunda kalmıştır. Yetkin gördüğü Antik Yunan örneğine göre siyaseti bozulmuş bir dünyada yeniden düzenleme çabası bir ilk olmasa bile ve sunduğu çözüm *utopia* olarak anlaşılsa bile, siyaset felsefesinin ölümünün ilan edildiği ve Batı siyasal düşününün çöktüğü bir çağda Arendt'in tutunduğu değerler hatırlanabilirler, yeniden düşünülüp canlandırılabilirler.

[95] Strauss, *Politika Felsefesi Nedir?* , 66.
[96] A.g.e., 67.

Kaynaklar

Ağaoğulları, Mehmet Ali. *Eski Yunanda Siyaset Felsefesi.* Ankara: V Yayınları, 1989.
Arendt, Hannah. *Antisemitizm (Totalitarizmin Kaynakları 1).* Çeviren Bahadır Sina Şener. İstanbul: İletişim Yayınları, 1996.
———. *Diktatörlük Dönemlerinde Kişisel Sorumluluk.* Çeviren Yakup Coşar: Ayrıntı Yayınları, 1997.
———. *Emperyalizm (Totalitarizmin Kaynakları 2).* Çeviren Bahadır Sina Şener. İstanbul: İletişim Yayınları, 1998.
———. *Geçmişle Gelecek Arasında.* Çeviren Bahadır Sina Şener. İstanbul: İletişim Yayınları, 2004.
———. *İnsanlık Durumu.* Çeviren Bahadır Sina Şener. İstanbul: İletişim Yayınları, 2003.
———. *Kamu Vicdanına Çağrı (Sivil İtaatsizlik), M. L. King-H.Saner - J. Rawls-H . D. Thoreau.* Çeviren Yakup Coşar: Ayrıntı Yayınları, 1997.
———. *Şiddet Üzerine.* Çeviren Bülent Peker. İstanbul: İletişim Yayınları, 2003.
Aristoteles. *Nichamachos'a Etik.* Çeviren Saffet Babür. Ankara: Ayraç Yayınları, 1997.
———. *Politika.* Çeviren Mete Tunçay. İstanbul: Remzi Kitabevi, 2004.
Barry, Norman. *Modern Siyaset Teorisi.* Çeviren Yusuf Şahin Mustafa Erdoğan. İstanbul: Liberte Yayınları, 2004.
Cassirer, Ernst. *Devlet Efsanesi.* Çeviren Nejla Arat. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1984.
Cevizci, Ahmet. *Felsefe Tarihi Ansiklopedisi.* İstanbul: Etik Yayınları, 2007.
Dahl, Robert A. *Demokrasi Üstüne.* Çeviren Betül Kadıoğlu. Ankara: Phoenix Yayınları, 2001.
Guéhenno, Jean-Marie. *Demokrasinin Sonu.* Çeviren Mehmet Emin Özcan. Ankara: Dost Kitabevi, 1998.
Gunnar Sikirbekk, Nils Gilje. *Antik Yunandan Modern Döneme Felsefe Tarihi.* Çeviren Emrullah Akbaş -Şule Mutlu. İstanbul: Üniv Kitap Evi, 1999.
Kılıç, Nilgün Toker. "Sorumluluğun Felsefesi." *Felsefelogos* no. 24 (2004).
Kışlalı, Ahmet Taner. *Siyaset Bilimi.* Ankara: İmge Kitabevi, 2005.
Martin Heidegger, Hannah Arendt. *Metafizik ve Politika.* Derleyen Sanem Yazıcıoğlu Öge Önay Sözer. İstanbul: Boğaziçi Yayınları, 2004.
Minogue, Kenneth. *Siyaset ve Despotizm.* Çeviren Ünal Gündoğan. Ankara: Liberte Yayınları, 2002.
O'Sullivan, Noel. "Hannah Arendt: Eski Yunan Özlemi Ve Endüstri Toplumu." İçinde *Çağdaş Siyaset Felsefecileri*, derleyen Kenneth R. Minogue Anthony De Crespigny. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1993.
Platon. *Devlet.* Çeviren Hüseyin Demirhan. İstanbul: Sosyal Yayınları, 2002.

Strauss, Leo. *Politika Felsefesi Nedir?* Çeviren Solmaz Zelyüt Hünler. İstanbul: Paradigma Yayınları, 2000.
Uygun, Oktay. *Demokrasinin Tarihsel, Felsefi ve Ahlaki Boyutları.* İstanbul: İnkılap Yayınları, 2003.

Albert camus: bir yük olarak özgürlük

Yavuz Adugit

Çelişkiler alanıdır özgürlük alanı, paradokslar alanı... Bu nedenle insanın onunla kurduğu ilişki her daim ikircikli olmuştur. Her şeyden çok onu istemiş, ama en çok da ondan kaçmıştır. Ne zaman kendisinden uzaklaştığını hissetse arayışa çıkmış, ufukta belirdiğinde ona doğru kollarını açarak koşmuştur. Fakat kalıcı olacağından duyduğu tedirginlikle kollarını gevşek tutmayı da ihmal etmemiştir. Söz konusu çelişki, en açık biçimiyle insanın özgürlüğe dair süslü dili ile özgürlük deneyimi arasında varlığını kalıcı bir biçimde sürdüren uçurumda görülür. Özgürlüğe ilişkin özlemleri ile arzu dolu sözleri, insanın, yakalandığında ona sıkı sıkıya sarılacağı inancını uyandırır. Ancak özgürlük deneyimi, bu inancın pek de sağlam olmadığına ilişkin sayısız kanıt barındırır. Paradoksal bir biçimde, güçlü istek büyük bir kaçışla sonuçlanır. Ona duyulan ihtiyaç, karşılanmaması gereken bir ihtiyaçmış gibi. Giderilmemesi gereken bir susuzluk... Zira ihtiyaç olarak gerekleri yerine getirildiği an kendisi de yok olur. "[özgürlük] aşkı... bir nevi snobizmden başka bir şey değildir. Hakikaten muhtaç olsaydık, hakikaten sevseydik, o sık sık gelişlerinden birinde adamakıllı yakalar, bir daha gözümüzün önünden, dizimizin dibinden ayırmazdık."[1] Peki, neden? Neden bu denli istenilen bir değerden, bu kadar kolay kaçar insan? Neden herkes elde etmek ister, ama yakaladığında ezici çoğunluk bir an önce ondan kurtulmaya çalışır?

Bu can alıcı sorulara yanıt verme girişimi, daha ilk adımda bizi "özgürlük nedir?" sorusuyla karşı karşıya getirir; çünkü neden olduğu karşıt duygular

[1] Ahmet Hamdi, Tanpınar, *Saatleri Ayarlama Enstitüsü*, (İstanbul, Dergah Yayınları, 1999), 24.

*ne*liğinin kaynağı olan toprakta kök salar. Başka bir deyişle, özgürlüğün *ne*liğini belirlemek için başvurulan kaynak, aynı zamanda onun karşıt duygulara yol açmasının da kaynağıdır. "Özgürlük nedir?" sorusu, insana ve etiğe dair sorunlarla ilgilenen filozofları en çok meşgul eden soruların başında gelmesine rağmen, felsefe tarihinde, onun söz konusu paradoksal doğasını gösteren en etkili yanıtı veren filozofun –yazarın– Albert Camus olduğu söylenebilir. Bunun en belirgin nedeni, Camus'nün özgürlük deneyiminin kendi başına değil, ancak bir bütün olarak yaşamın metafiziksel anlamı içerisinde anlaşılabileceğine yönelik kanaatidir; zira yaşam içinde deneyimlendiğinden; yani her seferinde yaşamın olgusal öğeleri –belirli bir eylem, karar, tavır, tutum– karşısında belirdiğinden, özgürlük ancak ve ancak yaşama yüklenen anlam ya da en azından ona dair dağınık da olsa sahip olunan bilgi referans alınarak anlaşılabilir.

O halde temel soru şudur: Yaşamın bir anlamı var mıdır, varsa nedir? Elbette zor bir soru, ama aynı şekilde önemli de... Bu nedenle, ikna edici olup olmadığına bakmaksızın, bir cevap arayışına dahi girişmek, yabana atılmaması gereken bir çabadır. Fakat takip edilecek yolun yönünü belirleyecek bir perspektif bulmadan arayışa çıkmak beyhude bir çaba olur; çünkü her metafizik sorunun cevabı, kalabalık bir malzeme yığını arasında sayısız tehlike barındırır. Bu yüzden, öncelikle yürünecek yolun çizilmesi, varolan dağınık malzeme arasında ayıklama yapılması gerekir. O halde bir ayna bulmak lazım, yaşama çevrilecek bir ayna... Yaşamı küçültecek, ama yine de bütünlüğüne bakmayı sağlayacak bir ayna... Camus'nün yaşama çevirdiği ayna mantıktır. Bunun ötesinde hiçbir şeyden medet ummaz. Ne dine başvurur, ne ideolojilerden yardım alır, ne de bilimsel kuramların dar sınırlarına hapsolur.

Ama tedirgin olmadan, korkmadan aynayı tutar yaşama ve gözlerini dört açarak bakar. Görünen her neyse, ona razı olur. Ve bu cesur bakışın yöneldiği aynada yaşam her daim net ve saydam, ama biçimsiz ve karmaşık görünür. Nettir; çünkü her ayrıntısı görünür. Biçimsizdir; çünkü bir birlik halinde görünmez. Ama aynanın bir kusuru yoktur bunda, o her ne varsa onu gösterir. Öyleyse *varolan net bir dağınıklıktır*. Yaşamın bu garip görüntüsü, Camus'nün felsefi denemelerinde dolaysız bir biçimde karşımıza çıkarken, edebi eserlerinde karakterler aracılığıyla dolaylı olarak kendini gösterir. *Sisyphos Söyleni* ile *Başkaldıran İnsan* bunu, mantıksal argümanlarla verirken, edebiyat eserlerinde Meursault, Kaliayev, Caligula, Krillov, Rieux, Jean-Baptiste Clamence ve daha niceleri aracılığıyla hissettirilir. Bir anlamda, yaşama dair her cümlesine sinen ağır hava, bu karakterler aracılığıyla canlandırılır.

Yaşam, her bir karakterin yaşadıklarında da görüleceği gibi, boğucu ölçüde yoğundur, ama kaçınılmazdır. Sıkıntılıdır, acı doludur, ama yine de kolay bir biçimde yüz çevrilecek gibi değildir. Her birinin yaşamı farklı bir biçimde deneyimlediği açıktır, ama hepsinin yaşantılarının kesişme noktasında hüzün vardır. Her insan gibi onlar da olanı, olup-biteni sürekli sorgular, ama hiçbir zaman tam olarak anlayamazlar. Bu nedenle umutsuz, kederli, bitkin ve yorgundurlar. Çaresiz bir biçimde karşıt duygular arasında gidip gelerek hırpalanırlar. Düşüncelerin çelişkili doğasına esir düşer, karşıt duyguların yarattığı fırtınalarla boğuşurlar. Sözgelimi, aşklara geçici gözüyle bakarlar, ama aşık da olurlar, savaşın karşısında dehşete düşerler, ama savaşmak zorunda kalırlar, biriktirme ar-

zusuna esir düşenleri boş gözlerle seyrederler, ama herhangi bir ihtiyaç yüzünden kendilerinden beklenmedik tavırlar sergileyecekleri korkusunu taşırlar, her şeyi kendi haline bırakmak isterler, ama aşırı bir duyarlılık içindedirler, yanıt bulamayacaklarını bildikleri halde sormaktan vazgeçmezler. Velhasıl gel-gitler içinde sıkıntılara esir düşerler.

Ama bu, ne edebiyat eserinde karşımıza çıkan bir kurgu, ne de belirli insanlara özgü bir yaşam durumudur, tam aksine bir "*insanlık durumu*"dur. Bu yüzden kendini tanımak isteyen biraz Meursault'ya bakmalı, kendini görmek isteyen biraz Caligula'yı seyretmeli, kendini çevreleyen yaşamı bilmek isteyen Krillov'un haykırışlarına kulak vermeli, erdemli bir dünyaya katkıda bulunmak isteyen Rieux'yu takip etmeli. Her birinde farklı bir boyutta, farklı bir biçimde hüzünle karşılaşacaktır, yani insan türünün her bir üyesinin peşine takılan o kaçınılmaz duyguyla... Zira yaşam, ister bir ide olarak zihinde olsun, isterse bir kavram olarak düşünülsün, isterse kanlı-canlı yaşanılsın, kendisiyle kurulan ilk ilişkiyle ölümü bilince getirir. Yaşam, varlık düzleminde kendisini olumsuzlayan ölümle bilinç düzlemine çıkar; çünkü daha ilk hareketinde, yaşama, ölümün penceresinden bakar, bakmak zorunda kalır insan. Bu bir seçim değildir, bir zorunluluktur. Bunun başka yolu yok!

Demek ki insan, yaşamı anlamak isterken, ölümle yüz yüze gelir. Ama sorun tam da burada belirir. Yaşamın bir anlamının olup olmadığı ölümden hareketle anlaşılıyorsa, ölüme bir anlam vermek gerekmez mi? Peki ama, ölüm mutlak bir hakikat değil midir? Öyleyse, onun hakkında ne söylenebilir? Mutlak olan için, onun yalnızca mutlak olduğunu söylemekten başka ne dile getirilebilir? O mutlaktır. Söylenebilecek tek şey budur. Ölüme ilişkin bilgi, yalnızca onun varolduğuna ilişkin bilgidir; bunun dışında bir ölüm bilgisi yoktur. Eğer ölüme dair bir bilgi olsaydı, ya *a priori* ya da *a posteriori* olacaktı. *A priori* bir bilgi yoktur; çünkü ne ölümün *ne*liğini, ne *kendinde* taşıdığı anlamı, ne de sonrasını biliyoruz. Ne bir sınır çizebiliyoruz ona, ne de taşıdığı nitelikler hakkında konuşabiliyoruz. Yalnızca yaşamın sonunu bildiren bir sözcük olarak kullanıyoruz. "Ölüm" sözcüğü, bizatihi ölüme ilişkin herhangi bir nitelik bildirmiyor, yalnızca yaşamın tüm özsel özelliklerinin sona erdiğini ya da ereceğini bildiriyor. Bu nedenle "ölüm, aklın en büyük yenilgisidir, akıl ölümü –ölümü nasıl bir şey olarak *bildiğimizi* değil- 'düşünemediği' için, ölüm düşüncesi *terim bağlamında bir çelişkidir* ve çelişki olarak kalmaya zorunludur."[2] Ama deneyiminin olmaması, ona ilişkin *a posteriori* bir bilgiyi de olanaksız kılıyor; çünkü deneyim bilinci varsayıyor. Ve ölüm ile bilinç birbirini tamamen dışlayan iki kavramdır. Bilinç olduğunda ölüm yoktur, ölüm olduğunda bilinç... En azından öyle olduğu varsayılıyor. Kendisine dair *a priori* ya da *a posteriori* bir bilgi olmayan bir şey ve onun nihai sonucu hakkında söylenen hiçbir şey kesin olamaz. Bu nedenle ölüm, nihai nedeni, hedefi, amacı bilinmeyen bir olumsuzluktur. Ölüm, yalnızca yaşamın olumsuzlanması olarak görülebilir. Bu ise, ne *ne*lik ne de *nasıl*lık bildiren bir ifadedir. Camus bu hakikatin en açık biçimiyle farkındadır. Dolayısıyla, aslında ölüm hakkında konuşmuyor, ölümden hareketle yaşam hakkında konu-

[2] Zygmunt, Bauman, *Ölümlülük, Ölümsüzlük ve Diğer Hayat Stratejiler*, çev. Nurgül Demirdöven, (İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2000), 25.

şuyor. Ölümün anlamını bulmaya çalışmıyor, ondan hareketle yaşamın anlamını sorguluyor. Üstelik yalnızca ölüme değil, yaşama da bir anlam vermeye çalışmıyor. Yaptığı şey, sadece yaşamın bir anlamının olup olmadığını belirgin kılmaktır. Yaşamın anlamına dair bir sorgulama yapıyor, oysa ölüm için bir sorgulama bile yapmıyor. Ölümü bir olgu olarak alıyor ve bu olguya dayanarak yaşama doğru yürüyor.

Bu yürüyüşe öncülük etmek, felsefenin asıl işidir; çünkü insan içinde yaşadığı dünyayı bilmek, yaşamı tanımak ve anlamak istiyor. Felsefe, yaşamın bilge hizmetkarıdır. Madem insan bu dünyada yaşama bağlanmıştır, onunla bağını iyi kurmak, orada kendine iyi bir yer edinmek için onu felsefe aracılığıyla anlamak zorundadır. "Anlamak gerek.[3]"

Acaba dünyayı ya da yaşamı anlamak ne demektir? "Anlama" kavramı, bu bağlamda, Camus tarafından bilindik anlamının ötesine taşınır. "Anlamın" anlamı değişime uğrar. Bundan böyle "anlamak birleştirmektir."[4] Dünyayı ya da yaşamı anlamak, onu bir birlik içinde kavramak demektir. İnsanın tüm çabası, yaşarken belirli yönleriyle karşı karşıya geldiği kendi varlığından, doğadan ve yaşamdan bir bütünlük kurmaya yöneliktir; zira "sonuna değin gitmedikçe bir şey elde edilemez."[5] Tek tek olguların neden ve sonuçlarını, belirli olgular arasındaki bağı ve ilişkiyi belirlemek kesinlikle dünyanın anlamını belirlemediği gibi, bir insanın olgusal ya da olası yaşantılarının neden ve sonuçlarını bilmek, insanın ortak yaşantılarını genel kavramlar altına alarak *ne*liğini belirlemek de yaşamın kendisini anlamak değildir. İnsan dünyaya birlik vermek, onun nedenini, ilkesini bilmek istiyor. Dünyanın içinde olan ve "orada duran" her şeyin, süreç dahilinde akış halinde olan her olup-bitenin arkasında yatan ilkeye ulaşmak istiyor. En açık ve bilindik ifadeyle, insan bu dünyanın ve yaşamın nedenini ve ereğini bilmek istiyor. Camus'nün sözcüklere döktüğü insan türünün bu zor isteği, en açık şekilde Grek filozoflarının *arke* arayışında karşımıza çıkar. Ama yazık ki, bu isteğe gerçeklik kazandırma konusundaki "başarısızlıkları", bireysel yeteneklerinin ya da araştırma teknik ve araçlarının yetersizliğinden kaynaklanmıyordu. Onlardan sonra bu isteğe ulaşmak isteyen herkes başarısız olduğu gibi, bundan sonra çaba sarf edecek olanlar da başarısız olacaklardır. Camus bu konuda, "Zaman"ı yakaladığından emindir. Geçmiş, şimdi ve gelecek için aynı yargıda bunmaktan ve üstelik aynı kesinlikle konuşmaktan kaçınmaz; zira ona göre dünya insanın bu isteği karşısında çıldırtıcı bir sessizliğe bürünmüştür. Kayıtsızdır bu isteğe dünya. Kendini birlik halinde sunmaktan kaçınır. Saklanmıştır adeta, bir sır olarak kalmak için sarsılmaz bir direnç geliştirmiştir. İşte bu durum, kelimenin olağan anlamıyla saçmadır; yani akla aykırıdır. Saçma, tam da insanın isteği ile dünya ve yaşam arasındaki bu gediktir. İnsanın birlik isteğine dünyanın kayıtsız kalmasıdır. Saçma, insanın bilme isteği ile dünyanın bu istek karşısında büründüğü sessizlikten yükselir. "Bu dünya aslında akla uygun değil, onun hakkında bütün söyleyebileceğimiz bu."[6] Öyleyse saçma olan dünya olsa da, varlığı insana bağlıdır. Kendi başına dünya saçma değildir, o, insana kapılarını aç-

[3] Albert, Camus, *Yabancı*, çev. Nihal Önal, (İstanbul, Cem Yayınları, 1990), 82.
[4] Albert, Camus, *Sisyphos Söyleni*, çev. Tahsin Yücel, (İstanbul, Adam Yayınları, 1992), 26.
[5] A.g.e., 13.
[6] A.g.e, 30.

makla saçmayla bağ kurmaya başlar. Saçma, dünya ile insanın ortak varlığında, onların karşı karşıya gelişinde kök salar. İnsan olmasaydı saçmalık da olmazdı; çünkü temel bileşenleri olan akıl ve duygular olmayacaktı. Öyleyse saçma temelde metafiziktir; yani bir bütün olarak dünyanın toprağına yayılmıştır. Bu nedenle toplumsal ilişkiler ağına sirayet eder, kişisel ilişkilerin özüne girer.

En temel özlemi olan birlik özlemi, giderilebilir nitelikte olmayınca, insan bütünüyle dramatik ve trajik durumlara teslim olur. O halde, soğuk bir ses tonu vardır ölümün; üşütür ilkin, zamanla acı verir. Ama işte, yine de anlatır kendince. Ve bu seste yankılanan şey, yaşamın "saçma", "akla aykırı" olduğudur. Bu istenmeyen ses, hakikati hiçbir kuşku payı bırakmadan en keskin biçimiyle bildirir. Fakat hakikatin bilincinde olmak, kendisinden daha çok acı verir. Saçmaysa, neden katlanalım yaşama? Yaşam, ölümün dondurucu gerçekliğini hafifletecek denli yalın, basit ve mutlu olmadığına göre, neden ona bağlanalım? Yaşamın özünden gelen umut kırıklıklarına, özlemlere, bedensel eksikliklere ve hastalıklara, her gün yapılması gereken sayısız *anlamsız gereklilik*lerin insana dayattığı baskıya, sırtına bindirdiği yüke, insanın kendini yadsırcasına yaptığı sayısız savaşlara ve katliamlara yalnızca ölümü beklemek için mi katlanıyoruz? Öyleyse yaşam hiç de kolay bir iş değildir; o başlı başına bir yüktür. Öyle ki, "kimi kez yaşamak için intihar etmekten daha çok cesaret gerekiyor."[7] Böylece ölüm, insan ile yaşamı arasında bir gerilim, bir çatlak, bir uçurum yaratıyor. İnsana kendini göstermekle, ona bu dünyanın uysal bir biçimde benimsenebilecek bir dünya olmadığını haykırıyor; zira bu konuda hiçbir soruya tatmin edici bir cevap bulamıyor insan. Her sorunun ardından, kısık bir sesle "o halde nedensizdir bu katlanma" diye mırıldanıyor. Bir nedeni olsa da, insana yabancı bir nedendir; yani kendini insana göstermeyen bir neden...

Peki ama insan bu gedikle nasıl karşılaşıyor, onu nasıl fark ediyor? Saçmanın ayırımına nasıl varıyor? İnsana bu isteğinin beyhude olduğunu gösteren kaynak nedir? Bu karşılaşmanın iki kaynağı vardır: Duygular ve akıl. Ama bütün ilk ve büyük karşılaşmalar duygular aracılığıyla olur. O halde ilkin bu duygulara bakılmalı.

Ne var ki, felsefenin ve bilimin dilini oldukça zorlayan bir dünyadır duygular dünyası; çünkü kavramların o sıkı sınır çizici isteğine meydan okurlar. Sürekli genişleyip yayıldıklarından, hiçbir anları bir diğerine uymaz. Bu nedenle, daha çok sanatın diline yakınlık duyarlar. Duygular ile sanatın dostluğu, felsefe ve bilimin imrenerek baktığı bir dostluktur. Dolayısıyla felsefe duygular hakkında konuşmaya başladığı an, biraz sanatsal bir kimliğe bürünmek zorundadır; yani ayırım yapıcı, sınır çizici dilini mümkün olduğunca betimleyici bir üslupla zenginleştirme esnekliğini göstermek mecburiyetindedir. Camus bu durumun farkındadır ve bu nedenle saçmayla karşı karşıya getiren duyguları mümkün olduğunca betimleyerek verir.

Bazen belli durumlara ve eylemlere ilişkin fikirleri istendiğinde, maruz kaldıkları koşullar hakkında neler düşündükleri sorulduğunda, içlerinde kaynayan duyguların nedeni merak edildiğinde "hiç" karşılığını verir insanlar. "Kimi durumlarda neler düşündüğü konusunda bir soruya kişinin 'hiç' karşılığını ver-

[7] Albert, Camus, *Mutlu Ölüm*, çev. Rasim Dara, (İstanbul, Can Yayınları, 1995b), 72.

mesi yapmacık olabilir"[8], ama eğer o anda gizemli kalmak istemiyorsa, eğer bir an için insanlardan kaçmak istemiyorsa; yani eğer cevap içtense, durup üzerinde düşünmek gerekir; zira bakmayı bilen, onun derin bir anlam taşıdığını bilir. Donuk gözlerle "hiç" diyen kişi, aslında dünyayla, yaşamla bağının koptuğunu bildirir. "Hiç", "bu dünyayı anlamıyorum" demektir. Böylece insanın dudakları arasından dökülüveren bu kısa sözcük, insanın dünyayla kurduğu ilişki sonucu doğan derin bir boşluğun kanıtıdır. Her şeye "olabilir" karşılığını veren Meursault bu duyguyu en yakıcı biçimiyle yaşar. İstenç yok sanki onda, birisi bir şey istesin, hiç tereddütsüz yapar. Ötekinin isteği her neyse, ona kafası karışmadan boyun eğer. "Beni seviyor musun?", "benimle evlenir misin?" "arkadaşım olur musun?" türünden sorulara verdiği cevap, "senin için önemliyse, evet!" olur. Muhatap olduğu kişilerin kimlikleri ve nitelikleri önemli değildir, önemli olan onların istemesi, onlar için bir anlam ifade etmesidir. Hiçbir şeyin Meursault için bir anlamı yoktur. Bu yüzden, önemli bulmaz, üzerinde durup düşünmez. Birileri onun adına konuşur, birileri yargılar, birileri suçlar, birileri suçsuz bulur, ama o sadece seyreder. Sözgelimi, biriyle önemsiz bulduğu için arkadaş olur; önemsiz bulduğu için onun adına mektup yazar; yine önemsiz bulduğu için bir gezinti davetini kabul eder. Ve hiç hesapta yokken, aklından dahi geçirmediği bir cinayeti işler. Üstelik kurbanını öldürürken olabildiğince soğukkanlı davranır. Telaşlanmaz, kafası karışmaz, kaçma ya da donup kalma arasında gidip gelmez. Tetiğe basar, iki adım geriye çekilir, bakar ve bekler. Meursault'nun bütün bunlara ilişkin sorulacak sorulara vereceği cevap hazırdır; "hiç."

Bazen yaşamın gündelik akışındaki alışıldık düzenin bozulduğu, "dekorların yıkıldığı olur."[9] Her şey yolunda giderken, küçük bir kıvılcımla gelip akla takılıveren "neden" sorusu ortalığı birbirine katar. Herkes her gün aynı şeyleri programlanmış bir makine gibi tekrarlar; uyuma, yataktan kalkma, yeme, diş fırçalama, trafik, iş... Ve bu düzenlilik salı, çarşamba, perşembe, cuma devam eder. Fakat bir gün gelir, ne denli kayıtsız olursa olsun, yaşamın bu tekdüzeliği karşısında şaşkınlık yaşar insan. Anlamakta güçlük çeker. *Neden* bütün bunları sıra dahilinde tekrarladığını ve bundan sonra ***neden*** tekrarlaması gerektiğini sorar. "Neden bütün bunları yapıyorum?" sorusu, yaşamın verdiği bıkkınlığın en şiddetli biçimde yaşandığını gösterir. Soru, sarsıcı bir biçimde "bıktım artık" demektir. Bıkkınlık duygusu insanın, yaşamın saçma uyumunu anlamadığına dair bir duygudur. Her attığı adımda kafası karışır, huzursuz olur. Ama bütün yapabildiği şey, etrafına boş gözlerle bakmaktır.

Bazen "Zaman" ile karşı karşıya gelir insan; çünkü zaman içinde yaşar, zamanın sırtında yolculuk yapar. "Ama ister istemez, bir gün gelir, bu kez de [kendisinin] zamanı taşıma[sı] gerekir."[10] İnsanın yaşamına yön veren şey, geleceğe dair alışkanlıktan doğan beklentileridir. Hep geleceğe yönelik umutlarla bakar öteye: İyi bir iş edinmeyi bekler, iyi bir eş bulmayı umut eder, çocukları olacağını hayal eder, yarının daha iyi olacağını kurgular, ilerde sorunlarının biteceğini düşünür. Ne yazık ki, bu beklentilerle fena halde tutarsızlığa düşer. Zaman akar ve insanı sürükler. Sürüklendikçe bedeni başkaldırır. Beden, kendisini tüke-

[8] Camus, *Sisyphos Söyleni*, 22.
[9] A.g.e.
[10] A.g.e., 23.

ten geleceğe doğru gidişe isyan edercesine, bütün umutları anlamsızlaştıran yaşlılık ve hastalık illetine karşı direncini yitirir. İşte bu direnç yitimini hissetmek, yaşamın anlamsızlığını hissetmektir. Uğruna çaba harcadığı gelecek, şimdi artık sersemletici bir inançla sarıldığı yaşamın saçmalığının en açık kanıtı olur. *Tersi ve Yüzü*'nün yaşlı karakterleri bu duygunun pençesindedirler. Bedenin başkaldırısını püskürtemeyecek durumda olan bu yaşlı insanlar, çocuksulaşırlar. *Yarının yaşlılarına* gereksinim duyar, onların peşine takılırlar.

Bazen içinde yaşadığı doğal dünyayla kendisi arasına bir mesafe koyar insan. Daha önce içindeydi bu dünyanın, şimdi karşısında. Onu tamamen bir seyir nesnesi haline getirir. Ama can sıkan bir seyirdir bu; zira doğanın şimdiye değin yabancı olunan farklı bir yönünü gözler önüne serer. İnsanla doğa arasındaki uçurumu açığa çıkarır. Artık doğa dünyasının –dünyanın doğal yönünün– sanıldığı denli kendisine dost olmadığını anlamaya başlar. "Bin yılların ötesinden dünyanın temel düşmanlığının yükseldiğini..."[11] görür. Her yere düşmanca saldıran sellerin, yıkıcı depremlerin, kavurucu volkanik patlamaların barınağı olan bu dünyanın en azılı düşmandan daha korkutucu olduğunu anlamaya başlar. Bu andan itibaren doğa tüm düşlemsel güzelliklerini yitirir. Artık çiçeklerin güzelliğinin, suyun huzur verici sesinin, gökyüzünün romantik renklerinin altında yatan güçlü düşmanın her an hafif uykusundan uyanabileceğine dair bilincin baskısını hisseder. İşte bu duygu, insanın dünya içinde kabul edilemez saçma yalnızlığa mahkum olduğunun ilanıdır. Bu duygu bir kez yüzünü gösterdi mi, Bacon'un insanın içine ektiği umut tohumlarını daha filizlenmeden kurutur. Artık gelecekte elde edilecek bilginin, ilerde daha da artacağı ve kesinleşeceği sanılan esrarengiz bilimsel bilginin, doğanın vahşi yüzü karşısında aslında bir çare olmadığını anlamaya başlar. Doğanın barındırdığı tufanların gücü, en küçük belirtide bile, bilimin gücüne duyulan güvenin çok ama çok abartılı olduğunu göstermeye yeter.

Bazen yabancılık insanın kendi dünyasına kayar; çünkü "insanlar da insana aykırı şeyler salgılar."[12] Bir aynanın karşısına geçer, göz göze gelir kendisiyle, uzun uzun seyre dalar. Karşısında parlayan gözlerin kendisine ait olduğunun farkındadır, anlamını sökmeye çalıştığı yüzün kendisinin yüzü olduğunu bilir, ama yine de yabancı, sonsuz derecede uzak biriyle karşılaştığını sanır. Bilinci ikiye bölünür. Bir yanına göre her şey açık ve belirgindir, bir yanına göre kapalı ve belirsiz. Tanıyamaz kendini. Al al olmuş yanaklarına dokunur, hafifçe sıkar, bir şeyler hisseder. Bir elin bir yanağa dokunduğunu duyumsar. İkisinin de kendisine ait olduğunu anlar. Ama o yanağın da elin de neden kendisine ait olduğuna anlam veremez. Neden onları o benlik olarak hissettiğini düşünür durur beyhude bir biçimde. Bir anlık benlik kaybı yaşar. Neden "Ben" denilen bu şeyin varolduğunu sorar, ama cevap veremez. Bazen dikkati ötekine yönelir. Çevresini saranlara, yanından geçip gidenlere, kendisiyle konuşanlara, kendisine bakanlara yabancılaşır. Her şeye ilgisiz, ama kendinden emin tavırlarla gülümseyen bir kadının yüzünün güzelliğinin altındaki anlamsızlığı yakalar. Daha önce görür görmez çarpıldığı bir yüz karşısında artık donuk bir ifadeye bürünür göz-

[11] A.g.e., 24.
[12] A.g.e.

leri. Bir kez bile olsa yumuşak biçimde dokunmak isteyeceği yüzün ne denli zayıf ve anlamdan yoksun olduğunu düşünmeye başlar. Zamanın tahrip edici gücü karşısında bu güzelliğin ne denli sıradan olduğunu anlar. Bazen ışıltılı sokaklarda rengarenk görüntüler veren insanların neden yaşadıklarını sorar, ama cevap veremez. Karıncalar gibi oradan oraya koştururken, tüm anlamını yitiriverirler. Kalabalıklar içinde eriyip belirsizleşen her yüz, benzerleri içinde tüm gizemini kaybeder, nesneler arasında herhangi bir nesneye dönüşür. İşte insanın insana yabancılaşması dünyanın saçmalığını gösterir.

Ve gün gelir bütün duyguların en güçlüsüyle, ölüm duygusuyla karşılaşır insan. Ölüm, herkes tarafından bilinse de, her insana yalnızca başkasının ölümü olarak görünür. Herkes için ölüm, "başkasını bekleyen" bir şey olarak "orada durur." Ama bu kayıtsızlık, kesinlikle varlığını uzun süre devam ettiremez; zira akıp giden zaman ölüme duyulan korkunun şiddetini artırır. Artık herkes ölümü kendi ölümü olarak hissetmeye başlar; çünkü zamanın akışı deneyimseldir ve her deneyim kişiseldir. Bu nedenle Drusilla'yı ne kadar çok sevmiş olursa olsun, Caligula'yı altüst eden, "...yıldırım çarpmışa döndüren Drusilla'nın ölümü değil, ölümün kendisidir;"[13] yani büyük harflerle yazılması gereken ÖLÜM... Bir kere ölümün kendisiyle yüz yüze gelince, onu karşısına alınca, ondan kaçmanın olanaksız olduğunu anlayınca, kendisine yabancı gördüğü şeyin, kendi acı yazgısı olduğunu gözleri dolarak kabul etmek zorunda kalır. Herkes mutluluğuna mal olan kendi ölüm bilincine sahip olur. "Ürperti, aslında olayın [bu] matematik yönünden gelir."[14] İşte insanın kendi ölümünden doğan bu duygu, yaşamın hiçliğini gösterir. Kuşkusuz rahatsız edici bir duygu, ama sonuçta varolan bir duygu. Hiçbir çaresi yok bunun! Her duygu gibi zamanı gelince içimize çöker. Bu duyguyu en yoğun yaşayan Caligula'nın can yakıcı rahatsızlığı, her şeye müdahale etmesine neden olur. Bu duygunun baskısıyla değiştirmek için her şeye hükmetmeye bitmek tükenmek bilmez bir arzu duyar. "Gökleri denizlere bulamak, çirkinlikle güzelliği karıştırmak, acılardan bir gülüş fışkırtmak istiyorum."[15] Ama işte olanaksız olanı istemek, olanaklı olan kötülüğü yeryüzüne ekmekten başka bir işe yaramaz. Bu nedenle, insanların ölmeyip mutlu olmalarını sağlamak için dünyayı değiştirmek, ona düzen vermek, engelleri ortadan kaldırmak, insanlar arasında eşitlik kurmak isteyen Caligula, tüm sınırlarını yıkarak, kötülüğün en dayanılmaz olanlarını yeryüzünde hakim kılmaya çalışır. Ve bunun mantığı en açık şekliyle *Sürgün ve Krallık*'ta verilir. "Beni aldatmışlardı, yalnızca kötülüğün krallığı çatlaksızdı, beni adatmışlardı, gerçek dört köşeli, ağır, yoğundur, ayırım götürmez, iyilik bir düş, hep ertelenen ve tüketici bir çabayla sürdürülen bir tasarı, hiçbir zaman erişilmeyen bir sınırdır, krallığı olanaksızdır. Yalnızca kötülük sınırlarına dek gidebilir ve kesinlikle hüküm sürebilir, gözle görülür krallığını yerleştirmek üzere ona hizmet etmek gerekir, sonrasını düşünürüz, hem ne demek oluyor ki bu, yalnız kötülük ortada..."[16]
Saçmalıkla, akla aykırılıkla bu duygular aracılığıyla karşılaşır insan. Ama bu duygulara tamamen güven duymayabilir. Günün birinde şu ya da bu şekilde ya-

[13] Morvan, Lebesque, *Camus*, çev. Ayla Kurultay, (İstanbul, Alan Yayıncılık, 1984), 45.
[14] Camus, *Sisyphos Söyleni*, 25.
[15] Albert, Camus, *Caligula*, çev. Abdullah Rıza Ergüven, (İstanbul, Berfin Yayınları, 1997c), 21.
[16] Albert, Camus, *Sürgün ve Krallık*, çev. Tahsin Yücel, (İstanbul, Can Yayınları, 1996), 41-42.

şayacağı bu duygulardan kurtulma olanağını da arar. Bu nedenle açık ya da örtük, "dünya gerçekten bu duyguların bana hissettirdiği gibi saçma mı, yoksa saçmalığın kendisi de bu duygular gibi geçici mi?" diye sorar. Fakat bu soruyla artık başka bir düzleme geçer. Dünyanın saçmalığı ilkin belirli duygularla açığa çıkıyorsa, bu soruya uygun bir cevap vermek için artık duygular alanını terk etmek gerekir. Geriye rehberliğine başvurulacak tek güç olarak akıl kaldığına göre, cevabı aranması gereken soru şudur: Akıl dünyanın bir anlamı olduğunu gösteremez mi?

Saçma, dünyanın akla aykırılığı anlamına geldiğine ve akla aykırılık dünyanın nihai neden ve ereğinin, başka bir deyişle temel ilkesinin ulaşılamazlığı demek olduğuna göre, akıl bizi saçmanın can sıkıcı etkisinden, ancak dünyanın neden ve ereğini, yani temel ilkesini vermekle kurtarabilir. Başka bir deyişle, insanın dünyaya dair birlik özlemi akılla giderilebilirse, akıl saçmanın üstesinden gelebilir, aksi taktirde saçma akla rağmen varlığını sürdürecektir. Dünyanın ilkesine ulaşmak, açıktır ki, dünyaya ilişkin bir bilgiye ulaşmak demektir. Ancak akıl dünyayı bilmek için harekete geçer geçmez bir çelişkiyle karşılaşır; çünkü *bir bütün olarak* ilkesini aradığı dünyaya bakarken, onu yeniden konumlandırmak, onu karşısına almak zorundadır. Ne var ki, karşısına alır almaz kendini ondan ayırır. Bilgi, bilen ile bilinenin karşılaşmasıyla olanaklı olduğundan, en azından bilme sürecinde her ikisi arasında bir yarık vardır; zira bilen, bilineni karşısına aldığı, onunla arasına bir mesafe koyduğu için bilgiye ulaşır. Böylece akıl daha ilk adımda, kendini dünyadan ayırarak, birliğin olanağını ortadan kaldırır. Artık bilen özne ile bilinen dünya vardır. Öyleyse, insanın birlik özlemi, akıl aracılığıyla da giderilebilecek bir özlem değildir. Aklın bu yazgısı, tüm akılsal etkinliklere de yansır. Bilim dünyayı bilmek ister, ama her bilimsel disiplin, bu dünyayı böler, parçalar, sınıflandırır ve sonunda bütün bilim metafiziksel ilkelere sarılır. Felsefe, bütünlüğü parçalamadan anlamak ister, ama her filozof sonunda soyut ilkelere ya da Tanrı'ya başvurarak akıl ve mantık alanından sıçrayarak uzaklaşır. "Böylece akıl da kendi tarzında bu dünyanın uyumsuz [saçma] olduğunu söylüyor."[17]

Öyleyse bu dünya saçmadır, insan dünyaya nedensiz gelir, yaşama nedensiz bağlanır. Onu bu yabancılıktan ne duygular kurtarabilir ne de akıl. Son kertede hiçbir biçimde anlamadığı bir dünyada nedensiz bağlandığı bir yaşama mahkum acı yazgısına boyun eğmek zorundadır insan. Sisiyphos'un yazgısı ile insanın yazgısı arasında mekan ve zaman bakımından bir benzerlik yoktur, ama mantık ve anlam bakımından da bir fark yoktur. Sisyphos cezalandırılmıştır, insan da yaşama atılmakla onulmaz bir cezaya teslim edilmiştir. Sisyphos sonuçsuz bir şekilde kayayı tepeye yuvarlar, insan sonu gelmeyen yaşamsal sıkıntılarla mücadele eder. Sisyphos'un cezasının hiçbir mantığı yoktur, insanın yaşamasının da... Artık anlık mutluluklar çare değildir, zira kalıcı, iz bırakıcı, zaman alıcı, geleceği belirleyici olan acıdır. Bu noktada Schopenhauer'in dilini kullanmaktan hiç rahatsız olmaz Camus. Ama kalabalık ne Camus'dür ne de Schopenhauer diyecek olan çatık kaşlı Nietzsche'nin sesi kulaklarımızda yankılanır: Kalabalığın, "orada öylesine duranın" eğlenmeye ihtiyacı vardır. Yaşam en sert ve

[17] Camus, *Sisyphos Söyleni*, 30.

merhametsiz biçimiyle karşısında dururken, o, bunu dile getirene "kötümser" demekle yetinir. Ve bir kez daha Mevlana haklı çıkar; ne yazık ki, ayna çoğunluk için bir tuğla gibi orada dururken, tuğla birkaç kişi için bir ayna işlevi görür. Peki, ya haklı olanlar aynayı tuğlaya dönüştürenlerse? Zaten sıkıntılarla dolu bu dünyaya, bu yabacılığa, bu umut yokluğuna insan başka nasıl katlanacak? Madem bu dünya yabancı ve maden ölüm var, o halde ne diye bu acılara katlansın? Bu durumda en mantıklı seçenek, insanın kendini öldürmesi değil midir?

Dünyaya ilişkin birlik özlemi, sıçrama yapmadan, mantığın sınırları içinde cevaplanmaya çalışıldığına göre, bu soruya da ancak mantığın sınırları içinde cevap verilecektir; çünkü sorun, olduğu haliyle bu dünyayla ilgilidir. O zaman bu dünyaya bağlı kalarak, bu dünyanın sınırlarını ihlal etmeden ve olduğu haliyle bu dünyada yaşayan insanın güç ve imkanlarına dayanmak zorundayız. Bunun dışında hiçbir veri, hiçbir dayanak yoktur. Öyleyse soru şu şekilde sorulabilir: Mantık bizi intihara götürür mü? Öldürmeli mi kendini insan, yoksa bir umutla tekrar arayışa mı çıkmalı?

Artık şunu kesin bir biçimde biliyoruz: Dünya ve yaşam saçmadır. İnsanın mutlaklık ve birlik isteği ile dünyanın akla ve mantığa uygun bir ilkeye indirgenemezliği açık bir olgu olarak önümüzde duruyor. Şimdilik elimizdeki tek hakikat budur. "Benliğimin bu belirsiz özlemlerle yaşayan bu bölümünden, bu birlik isteğinden başka, bu çözme isteğinden başka her şeyi yadsıyabilirim. Beni çevreleyen, bana çarpan ya da götüren bu dünyada, bu kaostan, bu her şeyin başı rastlantıdan başka, kargaşadan doğan bu tanrısal eşdeğerlikten başka her şeyi çürütebilirim. Bu dünyanın kendisini aşan bir anlamı var mı, bilmiyorum. Ama bu anlamı bilmediğimi, öğrenmenin de benim için şimdilik olanaksız olduğunu biliyorum."[18] İşte yukarıdaki sorunun cevabı, elimizin altında duran bu tek kesinlikten hareketle verilebilir. Saçma, insanın isteği ile dünyanın insana sundukları arasındaki çatlaktan doğduğuna göre, saçmanın varlığı için insanın varlığı gereklidir. İntihar olduğunda saçma kendi varlık nedenini yitirir. Buna göre yaşamak, insanın isteği ile dünyanın sessizliğinin karşılaşmasının dayanağıdır. Demek ki, saçmayla ilgili akıl yürütmenin sonucunda varılan şey ölüm değil, yaşamdır. Saçma kesin olduğuna ve kesinlik insana yol gösterdiğine göre, insan yaşamak zorundadır. Aksi taktirde elindeki tek kesinliği de yitirmiş olur. Bu kararla birlikte insan, yaşamı daha iyi yaşamaya başlayacaktır. Genel söylemin "tersine yaşam anlamdan ne kadar yoksunsa o kadar iyi yaşanır;"[19] çünkü insanın iyi yaşamasının iki temel koşulu vardır: Yaşamın barındırdığı tüm zorunlulukları uysal bir biçimde benimsemesi ve onu mutsuzluğa teslim eden ölümü kanıksaması. Bu nedenle Camus'ya göre yaşamak, saçmayı yaşatmaktır. Saçmayı yaşatmak, ona gözlerini kapatmamak, ondan kaçmamak, onu kabullenip onunla yaşamaya karar vermektir. Öyleyse yaşamak bir tür başkaldırıdır; çünkü yaşam ile ölüm karşısında, yaşamdan yana tavır takınmak, saçmaya meydan okumaktır. Yaşamak, saçmaya "evet, sen varsın, ama sana rağmen hayata bağlanacağım" demektir. Demek ki, saçma başkaldırıya, başkaldırı da yaşamaya götürür. Mantık, saçmadan ölümü değil, yaşamı çıkarır. Başkaldırı, insanın kendi karanlık yazgısıyla,

[18] A.g.e., 58.
[19] A.g.e., 60.

acı yazgısıyla bir daha kopmamak üzere karşılaşmasıdır. Başkaldırı, insanın acı yazgısını onun bilincine taşır. Başkaldırmakla, insan kendi kendisi için sürekli biçimde varoluşu seçer. Başkaldırı insanın kabuğunu kırar, taşmasına yardım eder. Başkaldırıda taşkın bir etkinlik, bir güç ilkesi vardır. Başkaldıran insan, olduğu şeyi savunur, elinde bulunmayan ya da yoksun bırakıldığı bir şeyi istemez. Ve Camus'nün bu akıl yürütmesinin en iyi örneği, Alexandre Dumas'ın *Monte Cristo Kontu* adlı eserinin trajik karakteri Edmond Dantes'in, kapatıldığı karanlık hücresini aydınlatan gizli yoldaşı rahip Faria'nın ölümü üzerine varlığını gösteren saçmalık duygusuyla karşılaştığında, kafasında beliren intihar düşüncesine direnç gösteren mantığında görülür. Bu düşünce karşısında bir anda parlayan mantık onda yaşama karşı kavurucu bir susuzluk yaratır. "Ölmek! Ah hayır! diye bağırdı, şimdi ölmek için bunca şey yaşamaya, bunca acı çekmeye değer miydi? Ölmek, ölme kararı vermiş olduğum zaman, eskiden, yıllar önce iyiydi; ama şimdi bu, sefil yazgıma gerçekten de büyük bir yardım olur. Hayır, yaşamak istiyorum, sonuna kadar savaşmak istiyorum; hayır, benden çalınan mutluluğumu yeniden kazanmak istiyorum!"[20] Böylece saçma duygusu, en amansız ve sert başkaldırıya dönüşür.

Bu tutumla birlikte ikinci kesinliğe ulaşmış oluyoruz: Başkaldırı. Saçma ve başkaldırıdan; yani eldeki bu iki kesinlikten ayrılmadan yürürsek, özgürlükle karşılaşırız; çünkü başkaldırı değiştirme, değiştirme ise düşünme, karar verme ve eylem gerektirir. Karar ve eylem alanı, insanın söyleyecek sözünün olduğu alandır. Ve söyleyecek bir şeyleri olan, özgürlüğün topraklarına ayak basar. Öyleyse önce tanımak gerekir bu toprakları: Nedir özgürlük? Her soru, ancak yolunun üzerindeki engeller temizlendiği zaman gerçek cevabına ulaşır. Öyleyse ilkin bu sorunun cevabının önünde duran tarihsel engeller ortadan kaldırılmalıdır. Bunların başında, özgürlüğe yönelik tarihsel bakışta yatan yanlışlık gelir; zira özgürlük, felsefe tarihinde genel olarak özcü bir perspektifle ele alınmıştır. Filozoflar hep öz olarak özgülükle ilgilenmişlerdir. Bu nedenle, özgürlük söz konusu olduğunda, cevabını aradıkları soru, örtük ya da açık biçimde "insan özgür müdür, değil midir?" sorusu olmuştur. Oysa, metafizik özgürlük arayışının ifadesi olan bu soruya cevap verilemez; çünkü bu türden bir özgürlük kavramı, tür olarak insanın özgürlüğüne göndermede bulunur ve insanın özgür olup olmadığına dair bir bilgiye ulaşmak için hiçbir kaynak, yöntem ve teknik yoktur. Tür olarak insanın özgürlüğü deneyimlerimizin sınırlarını, bilgimizin imkanını aşar. *İnsan*ın genel kararlarına, geleceğe dair beklentilerine, ereklerine, dünyaya katmak istediklerine ilişkin herhangi bir bilgiyi olanaklı kılacak hiçbir imkanı yoktur. Bu nedenle, "öz olarak özgürlük sorunu anlamsızdır."[21]

Kant'ın bu konuda Camus üzerindeki güçlü etkisi açıktır. Özgürlüğü metafizik alana ait gören Kant, bu nedenle, insanın özgür olup olmadığına, bu türden bir özgürlüğün *ne*liğine dair hiçbir teorik bilginin olmayacağı fikrini, metafiziğin "nesne"lerinin teorik bilgi için gerekli verili koşullar olan duyusallığın ve anlama yetisinin *a prioiri* formlarının uygulanmasına uygun olmamalarına bağlar. Ama buna rağmen Kant, özgürlüğü aklın, düşünülmesi olanaklı bir idesi olarak

[20] Alexandre, Dumas, *Monte Cristo Kontu*, çev. Aysen Altınel, (İstanbul, İthaki Yayınları, 2003), 164-165.

[21] Camus, *Sisyphos Söyleni*, 63.

görür. Akıl özgürlüğü düşünür, ona ilişkin sorular sorar, ama ne bu sorulara cevap verebilir ne de ona ilişkin bir bilgiye ulaşabilir.

Ama Camus, Kant'tı takip etmesine rağmen, ondan farklı bir yolla bu sonuca varır. Öz ya da metafizik olarak özgürlük bilinemez; "çünkü bambaşka bir biçimde Tanrı sorununa bağlıdır. İnsanın özgür olup olmadığını bilmek, bir efendisinin olup olamayacağının bilinmesini buyurur. Bu sorunun kendine özgü uyumsuzluğu [saçmayı] uyumsuzluk [saçmalık], özgürlük sorununu sorun durumuna getiren kavramın aynı zamanda onun bütün anlamını çekip almasından gelir; çünkü Tanrı önünde, bir özgürlük sorunundan çok bir kötülük sorunu vardır. Seçeneği biliyoruz; ya özgür değiliz ve kötülükten her gücü elinde tutan Tanrı sorumludur. Ya özgür ve sorumluyuz ama Tanrı her gücü elinde tutmamaktadır."[22] Camus'un bu düşüncesinin ardındaki kabul açıktır; insanın özgür olduğu iddiası, onun belirlenmiş bir doğasının olduğunu, özgür olmadığı iddiası ise, onun belirlenmiş, sabit, "bir şey olan" bir doğasının olmadığını varsayar. Belirlenmiş bir doğa hareket noktası alındığında, "insan özgür değildir" düşüncesi, belirlenmiş bir doğa reddedildiğinde ise, "insan özgürdür" düşüncesi, nihai bir belirleyiciye dair örtük bir bildirimde bulunmuş olur. Mutlak belirleyici her şeyi belirliyorsa, insanın, kötü olanlar dahil, her türden edim, etkinlik ve eylemlerini de belirlemiş olacaktır ki bu durum, Tanrı'mn mutlak iyilik sıfatına aykırı düşer. Buna karşılık, insan kendi edim, etkinlik ve eylemlerinden sorumluysa, Tanrı bazı şeylerden sorumlu olmayacaktır ki bu durum, Tanrı'nın mutlak güç sahibi olma sıfatına aykırı düşer. Burada asıl dikkat çekici nokta, Camus'nün geleneksel yaklaşımın aksine, Tanrı'nın varlığına ya da yokluğuna dair bir bildirimde bulunmadığı ya da onun varlığını ya da yokluğunu akıl yürütmeleri için dayanak olarak almadığıdır. Metafizik özgürlüğe dair bilginin önündeki engeli belirttiği yukarıdaki cümlede Camus, Kant'tan hareketle Tanrı'nın varlığı ya da yokluğu konusunda herhangi bir bilginin olanaklı olmadığını sezdirmekle birlikte, bu türden bir özgürlük hakkında konuşmanın bir anlamda Tanrı'yı varsaymanın ve onun niteliklerinden ikisi –mutlak iyi ve mutlak güç sahibi– üzerinde akıl yürütmenin gerekliliğini dile getirir. Bu nedenle metafizik özgürlüğü, Tanrı'nın varlığını ya da yokluğunu referans alarak tartışmıyor, Tanrı'ya yüklenen niteliklerden hareketle tartışıyor. Nitelikleri temel alındığında ise, ister Tanrı mutlak belirleyici olarak alınsın, ister alınmasın, metafizik özgürlüğün yandaşları ya da karşısında yer alanlar, Tanrı bağlamında, derin bir paradoksa düşerler. Öyleyse bireysel deneyim çerçevesinde kalındığı sürece, üstün bir varlığın bahşetmiş olacağı bir özgürlüğün ne olabileceği konusunda bir bilgimiz olamaz. Özgürlük hakkında genel kavramlara varılamaz. Böylece Kant'ın özgürlüğün kabulü ya da reddi durumunda aklı bekleyen bir tuzak olarak gördüğü *antinomi*nin Camus'un felsefesinde karşılığı, Tanrı'nın nitelikleri bağlamındaki paradokstur.

Zaten saçma, bu türden bir özgürlüğe bel bağlamanın anlamsız olduğunu yeterince kanıtlar. Saçmanın bilincinden yoksun olma, geleceğe dair beklentileri besler ve bu türden her beklenti, insanı belirli planlar ve eylem kalıpları belirlemeye zorlar. Öyleyse gelecekten beklentisi olan insan, hükmedeceği, yönetebileceği bir şeyleri olduğuna inanır. Her plan, her amaç, her sabit eylem kalıbı

[22] A.g.e.

ve her yönetme isteği bir anlam varsayar. Oysa saçmanın en büyük destekleyicisi olan ölümle, her an çıkıp gelecek bir ölümle tüm anlam, tüm erekler ve amaçlar, tüm planlar basit bir biçimde yıkılıverir. Ölümün tek gerçek olarak durduğu bir alemde, varlığa gelmenin ve yok olup gitmenin bir zorunluluk olduğu bir dünyada, metafizik özgürlüğün tüm olanakları ortadan kalkar; çünkü ölüm her şeyin hükmünü eline almışsa, hiçbir şeye hükmü geçmez insanın. Özgürlük insandan müdahale etme, yön verme konusunda "yeterli bir güç" talep eder, oysa ölüme yataklık eden zaman bu gücü elinden alır.

Üstelik bu türden bir özgürlüğe sahip olmaması insan için kayıp değil, şanstır. Yaşamın bir amacı olduğunu düşündüğü sürece, her insan yaşamına bir erek belirler ve ona ulaşmak için oraya buraya telaşla koşturur. Bir şeylere yön verebileceğine inandığı sürece ona yön vermeye, ulaşılabileceğini inandığı şeye kendi çabasıyla ulaşmak için kendini koşullandırır ve böylece dar sınırlara hapsolur. Kafasında ne varsa, ona göre bir gelecek belirler. Hayalinde her ne varsa, her türden tehlikeye rağmen, ona ulaşmak için "şimdi"yi feda eder. Böylece yaşayıp yaşamayacağının hiçbir garantisi olmayan "gelecek" adına hem "şimdi"yi harcar hem de kendini kimi amaç ve kuruntular üzerinde yükselen sözde bir özgürlüğün tutsağı haline getirir; zira kuruntular üzerinde inşa edilmiş bir özgürlük, insanın hareket alanını daraltmaktan başka hiçbir işe yaramaz. Yazarlığa atfettiği yüce değerle yazar olmak için didinip duran bir genç, tüm zamanını ve imkanlarını gelecekte kavuşacağı bu ideal için harcarken, aslında tüm yaşamını ölümün belirsiz gelişine mahkum bir beklentiye teslim eder. Ama ölümün tehditkar nefesini ensesinde hissederek yaşamın her türden anlamdan yoksun olduğunu anlayınca; yani saçmayla karşı karşıya gelince, kendini, geleceğe dair her türden sınırlayıcı hedeften, plandan, beklentiden kurtarır. Yaşamın ona sunduğu olanakları kullanmasını engelleyen dar sınırların baskısını yıkar. Basit kaygıların baskısını kırarak daha esnek bir tutum alır ve daha iyi bir yaşamın olanağını elde eder.

Fakat farklı gerekçelerle de olsa, metafizik özgürlüğe dair bir bilgimizin olmayacağı konusunda Kant'la anlaşan Camus, ondan farklı olarak, tüm özgürlüğü metafizik özgürlükle sınırlamaz. Başka bir deyişle, özgürlüğü basit bir biçimde metafiziğin alanına iterek ondan yüz çevirmez, ama Kant'ın aksine onu varsayma gereğine de inanmaz. Bu türden bir özgürlüğün olanaklılığı ya da olanaksızlığı konusunda bir yargıda bulunmanın bilginin koşullarının sınırlarını aştığını düşündüğünden, geleneksel olarak tartışılagelen metafizik özgürlüğü yalnızca terim bağlamında verili alarak özgürlüğü başka bir düzeye taşır. Öyleyse Kant gibi özgürlüğü, hakkında bilginin olanaklı olmadığı bir kavram ya da ide olarak görerek tümüyle metafizik alana itmez. Aksine zaten sonuç verici olmadığından dolayı anlamsız bulduğu geleneksel metafizik özgürlük tartışmasından kaçınarak, "kişinin özgürlüğü" denilebilecek farklı türden bir özgürlük anlayışını benimser. Kısacası, bir süre Kant'ın yolunu takip eder, ama sonra yeni bir güzergah takip etmesi gerektiğini düşünerek onun yolundan ayrılır. Bu yeni yolun hemen başında, özgürlüğün taşıyıcısının, en azından kimi filozoflar tarafından yanlış belirlendiğini ve gerçek taşıyıcısını tespit etmenin gerektiğini fark eder. Böylece Kant'ın yolundan saparken, bilgisine ulaşılabilecek başka türden bir özgürlüğün varlığını görür. Ve onun özgürlük görüşü tam da bu özgürlüğe dair bil-

gilerden oluşur. Bu nedenle, Camus'nün özgürlük anlayışı, "kişi özgürlüğü" denilebilecek bir özgürlük çerçevesinde şekillenir.

O halde Camus'nün felsefesi içinde "özgürlük nedir?" sorusuna, "kişi özgürlüğü" baz alınarak cevap verilebilir. Tür olarak insanın özgürlüğü konusunda, Wittgenstein'in diliyle ifade edilirse, suskun kalmayı yeğleyen Camus-'nün izlediği mantık, kişiyi kendi efendisi yapar. O halde kişinin kendi efendisi olması ne demektir? Metafizik özgürlük hakkında suskun kalmayı yeğlemekle *genel* bir özcülüğe saplanmaktan kurtulan Camus, kişiyi merkeze oturtmakla da daha *dar kapsamlı* bir özcülüğe bağlanmaktan kaçınır. Bu yüzden, geleneksel varoluşçu özgürlük görüşünün önemli parametresi olarak görülen Sartre'ın bakış açısını takip etmekten ısrarla kaçınır. Dolayısıyla kişinin özgürlüğünden, kişinin kendi özünü gerçekleştirmesini anlamaz. Özgürlüğün yalnızca insan türünün yapısı ya da özü bağlamında değil, aynı zamanda "kişinin özü" ya da yapısı bağlamında da ele alınmayacağını gönül rahatlığıyla savunur. Özgürlüğün, deyim yerindeyse, kişinin ya da insanın yapısıyla kurulan geleneksel bağını keser. Özgürlüğün, insanın ya da kişinin yapısının hangi olanaklarından doğduğu ya da kendinde ne türden yapısal olanaklar taşıdığı sorununun, ona dair bilginin kapsamına ve niteliğine bir katkıda bulunmadığını düşünür. Özgürlüğün kişi bağlamında ele alınması, kişinin düşünce, karar ve eylemler bakımından kendinden başka bir efendinin boyunduruğu altında olmadığı anlamına gelir. Bu nedenle Camus, net bir biçimde şunu söyler: "Benim özgürlük anlayışım tutuklunun anlayışı ya da devlet içinde çağdaş kişinin anlayışı olabilir ancak. Benim bildiğim tek özgürlük, düşünce ve eylem özgürlüğüdür."[23]

Camus'nün düşünce ve eylem konusundaki ısrarının altında yatan neden, öz olarak özgürlük konusunda suskun kalmasına yol açan nedenden doğar. O halde özgürlük bireysel deneyimlerin sınırları içinde, bu sınırların yasaklar listesinde yer almayan imkanlar dahilinde geçerlidir. Özgürlük soyut bir olanak olarak değil, halihazırda varolan ya da zaten etkin halde olan bir şey olarak düşünülebilir. Ama kendi başına varolan bir şey değildir, kendisine aracılık eden bir etkinlikle, bir edimle varlık kazanır. Bu nedenle zamanı geldiğinde kullanılacak gizil bir güç değil, her etkinlikte beliren bir güçtür.

Elbette, özgürlüğün eşlik ettiği ilk edim saçmanın kabullenişidir; çünkü saçmayı kabul ettiği anda bir seçim sorunuyla yüz yüze gelir kişi; ya başkaldıracak ya da ölüme teslim olacaktır. Ama mantığın saçmadan ölümü çıkarmadığı bilincini taşıyan kişi başkaldırır. Başkaldırmak, her türden sorumluluğu yüklenmek demektir; çünkü başkaldırı, açık bir biçimde yaşamın seçildiğine dair bir haykırıştır. Ama yaşamı seçmek, aynı zamanda yaşamda takip edilecek yolların seçimini de üstlenmek demektir. Açıktır ki, bu üstlenişle kişi, düşünce ve eylemlerinin belirleyicisi mertebesine yükselir; çünkü yaşamda atılan her adım düşünce ve eylem ürünüdür. Bundan böyle kişi, her türden üst varlığa ya da ilkeye boyun eğmeyi reddeder. Dünya ve yaşamla düşünsel bağlamda karşı karşıya gelmek, dünyanın her tür halini ve yaşamda varlık kazanan her türden yaşantıyı değerlendirmek, onlara anlam vermek, onların gereklerine uygun eylemlerde bulunmak yalnızca onlarla karşı karşıya gelen kişinin elindedir.

---

[23] A.g.e.

Ama bu türden bir özgürlük tüm umutları yok eder. Artık geleceğe ilişkin hayallerle yaşayamaz kişi; çünkü her şeyi anlamsızlaştıran ölümün tüm heybetiyle önünde durduğunun farkındadır. Öyleyse özgürlük, kişinin zamanla bağını "şimdi"ye indirger. Her düşünce ve eylem "şimdi" beliren bir durum ya da yaşantı karşısında doğar ve yine "şimdi" içinde varlık kazanır. Geleceğe dayanarak yaşayan kişi derin bir aldanışa esir düşer; zira umut bir anlam gerektirir ve bir şeylerin anlamı varmış gibi davranmak gelecek bir ölümle yalanlanır. Saçmanın bilincine varmış kişi bu evrende geleceğe ilgisizdir, verili dünya ve yaşamın her hal ve durumuna karşı sahip olduğu düşüncelerden ve gerçekleştirdiği eylemlerden sorumludur.

Dr. Rieux'nun *Veba*'da aktarılan deneyimine, özgürlüğün en belirgin ve dolaysız örneği olarak bakılabilir; çünkü eser Rieux aracılığıyla verili bir insanlık durumu karşısında düşünce ve eylemlerinin şekillenmesinde kişinin etkilerini betimler. Rieux her düşüncesini, her eylemini vebanın gelişim seyrine göre belirler. Ama bu, bedene değil, ruha yönelen bir vebadır. Kemirir belki bedeni, ama ruha ulaşmak için yapar bunu; zira önce ruhu çepeçevre saran duvarları yıkması gerekir. Tinsel veba, çağımızın ruhları çürüten hastalığıdır. Herkese ulaşacak kadar yaygındır; çünkü çağımızın kültürünün özünde barınır. Hastalığın belirtilerini çok erken bir dönemde gören Nietzsche salgını haber vermişti. Ama zamanını Camus yakaladı ve hastalığın adını koydu. Ve Riuex aracılığıyla tedavisinin özgür ruhların elinde olduğunu gösterdi.

Vebanın Oran şehrinde baş göstermesi rastlantı değildir. Olabildiğince modern, cafcaflı ve gösterişlidir. Ama modern her şehir gibi kuru ve ruhsuzdur. Ve elbette bu özelliklere uygun bir yaşam tarzına sahiptir. İş, ev, eğlence mekanları arasında dedikodu yaparak gidip gelen tepkisiz, kayıtsız ve ölüm duygusundan uzak bir insanlar topluluğunu barındırır. Ama bir sabah sokaklarda, lağım kanallarında, apartmanların bodrumlarında görülen ölü fare manzaraları tüm kayıtsızlıklarını ve alışkanlıklarını yerle bir eder. Sinsice baş gösterir ve akıl almaz bir gizlilikle yayılır veba. Önce fareler ölür sonra insanlar... Ölüm, insandan gördüğü kayıtsızlığın bedeli olarak insanın yakasına yapışır. Ve ölümle yüz yüze gelince fareler kadar çaresiz kalır insan. Artık telaşlanır, kaygılanır, korkuya kapılır. Ama ne denli çaresiz kalırsa kalsın yine de didinir, kurtuluş yolu arar. İşte kişiler arasındaki fark ve her kişinin etkisinin gücü tam da bu arayışta belirir. Bireysel kurtuluşun peşine takılıp vebadan kaçan kalabalık ona esir düşerken, asıl kurtuluşun onunla savaşmak olduğunu bilen birkaç özgür ruhlu kişi kendilerine ve insanlığa yaşamı armağan eder.

Alışkanlıklarının peşinde sürüklenerek hem yaşamın heyecan ve mutluluklarından hem de acı ve mutsuzluklarından habersiz Oranlılar, bilgiden, teknikten ve medeniyetten yoksun buldukları ortaçağın hastalığı olarak alaysı bir edayla yaklaştıkları vebayı kendi çağlarına yakıştırmazken, aslında alışkanlıkların etkisinde kalarak özgürlükten bihaber bir zihniyetin vebadan daha fazla ölüm saçtığının bilincinde değildirler. Özgürlüklerini ellerinden alan korkuları nedeniyle hastalığı kabul etmeye yanaşmazlar. Geçici bir rahatlama uğruna, araştırma gereği duymadan, anlama çabası içine girmeden bilinmeyen, ama geçici ve tehlikeli olmayan bir salgınla karşı karşıya kaldıklarına inanarak hastalığın gerçek adını koymaktan kaçarlar. Veba artık daha rahat ve kolay bir biçimde yayılma imkanı bu-

lur. Korkuları ölümlerini hızlandırmaktan başka bir işe yaramaz. Ama elbette, hiçbir şehir tüm sakinleriyle özgürlüğünü kaybetmez. Özgürlüğünü korkularına teslim etmeyen, tam aksine özgürlüğü sayesinde korkularını yenen Dr. Rieux gerçekle cesaretle yüzleşir, hastalığın adını koyar ve ona savaş ilan eder. Şehrin kapıları dünyaya kapatılınca, Oranlılar da hastalığı kabul etmek zorunda kalırlar. Ama ne yazık ki, özgürlüğe yabancı insanlar gerçekliği kabul etseler de, kölece davranmaktan vazgeçemezler. Kimi kaçmakla kurtulacağını sanır, kimi onu Tanrı'nın adalet dağıtan öfkesinin sonucu olarak görerek uysal bir biçimde boyun eğer, kimi sahip olduğu maddi olanaklarla kendine vebalı şehrin bir köşesinde kendince güvenilir bir dünya kurmaya çalışır.

Camus'nün seçtiği karakterler hayranlık uyandırıcı bir biçimde özgürlüğe dair tüm detayları gösterecek niteliktedirler. Biraz dikkatli olan her insan, ister kaçsın isterse boyun eğsin, vebayla savaşmayı göze almayan her kişinin düşünce ve eylem özgürlüğünden yoksun olduğunu kolaylıkla görebilir. Kimse olgusal durumla ilgilenmez, vebayı görmeye çalışmaz, durumu çözümlemez, değerlendirmez. Kimi, tarihin aynı zamanda bir ezber aracı olduğunu kanıtlarcasına, geçmişten kalan ezberle tehlikeyi kaçılması gereken bir olgu ya da durum olarak görür, kimi yazgı olduğunu düşünür, kimi Tanrı'nın çağın günahkar insanına reva gördüğü bir ceza olarak değerlendirir. Ve elbette her düşünce kendine uygun eylem tarzlarıyla sonuçlanır. Bu nedenle kimisi kaçar, kimisi boyun eğer, kimisi Tanrı'ya yakarmak için daha çok zaman harcamaya başlar. İnsanların düşünceleri hazır kuramlar, yaygın inançlar, kemikleşmiş kurumlar, eylemleri ise, bunlara sipariş edilmiş eylem kalıpları tarafından belirlenir. Kalabalık bir kez daha, tüm nedenleri dış güçlere yükleyerek sorumluluktan kaçışının ifadesi olarak masumiyetini ilan eder.

Her zaman olduğu gibi, yine sorumluluğu birkaç iyi insan sırtlar. Ama genel kabullerin revaçta olduğu bir ortamda özgür olmak daha da önem kazanır. Rieux'nun salgın karşısındaki tavırları, onun karakterindeki derin özgürlüğün ifadesidir; zira "Rieux'nun (...) gerçekten bir sırrı vardır: İnsanların ölümüne ve kendisinin ölüm karşısındaki acizliğine bir türlü katlanmamaktadır. Kendisini geri çekmesi de, mimarının ortada olmadığı ve onun yaratıklarının sürekli umutsuz ve kör bir biçimde acı çektiği bir dünyanın adaletsizliğine karşı çıkıştır."[24] Öyleyse Camus'nün özgürlüğünün kökleri insana verdiği değerde yatar; çünkü başkaldırı bir şeylere "Hayır" demektir. Başkaldırı bir şeylerin yanlış gittiğini, bir şeylerin eksik olduğunu ve bu nedenle düzeltilmesi, bir an önce tamamlanması gerektiğini ister. Başkaldıran insan, "Hayır" diyen insandır, ama daha ilk "Hayır"la "Evet" de diyen biridir. Başkaldıran kişi bir şeyleri haksız bulurken, bazı şeylere hak bakımından sınır çizer. "Hakkınız buraya kadardır, onu aşamasınız" der. Ama birilerinin hakkına sınır çizerken, birilerinin de bir hakka sahip olduğunu bildirir. Köle, efendiye başkaldırdığında, efendinin aşırıya kaçtığını, hakkının sınırlarını aştığını düşünür, ama aynı zamanda kendisinin de bir insan olduğunu ve bu nedenle bir hakkı olduğunu hatırlatır. Başkaldıran insan, elinde bulunmayan ya da yoksun bırakıldığı bir şeyi istemez. Kendisinde bulunan ve hemen her durumda önemli bildiği bir şeyi tanıtmak ister. "Başkaldırı ilke ola-

[24] Morvan, Lebesque, *Camus*, 68.

rak, alçalışı yadsımakla yetinir, başkası için de istemez onu. Hatta, bütünlüğüne saygı gösterdikten sonra, kendisi acı çekmeyi de kabul eder."[25] Ama insanın kendi durumuna karşı ayaklanışı, bütün insanlara özgü onur uğruna bir ayaklanıştır.

Öyleyse Rieux'nun veba karşısındaki tutumunu belirleyen ne mistik bir inançtır ne bir ideolojidir ne de çağın kurumlarının temelsiz kabulleridir. Onu harekete geçiren şey, değerli bir varlık olarak gördüğü insanı, hak etmediğini düşündüğü acılardan kurtarmaya yönelik yüce amaçtır. O halde bundan böyle tüm görüş ve eylemlerini veba ve onun insanı sürüklediği durum belirleyecektir. Bu nedenle, sabah ayağına takılan ilk ölü fareyle, yeni bir düşünce serüvenine çıkar. Farelerin ölümü yerini insanların ölümüne bırakınca, bütün bir Oran şehri kulaktan kulağa yayılan dedikodulara teslim olurken, Rieux hastalığın adını koyar. Ama ad koymak basit bir edim değildir, aynı zamanda örtük bir biçimde yürünecek yolun seçilmesi demektir. Ve onun için "esas olan, işini iyi yapmaktır."[26] Bu düstur önemlidir; çünkü sorumluluğun kime ait olduğunu gösterir. Bu yüzden Rieux, çoğunluğun aksine, düşünce ve eylem bakımından özgürdür. Özgür düşüncelidir; çünkü vebayı teşhis etmek, ona anlam yüklemek, insanı ona karşı korumak için gerekli imkanları yaratmaya dair bilgiye ulaşmak konusunda bütünüyle vebanın gelişim seyrine bağlı kalır. Özgür eylemlerde bulunur; çünkü tüm eylemlerini bu düşünceleri belirler. Her şeye deneyimleri çerçevesinde anlam verir ve deneyimleri aracılığıyla görevinin sınırlarını çizer. Durumu gözlemler, olayların gelişim seyrini çözümler, ulaştığı verileri değerlendirir ve ne yapması gerektiğine karar verir. Bütünüyle kendi efendisidir Rieux.

Ama hiç kimse sonsuza dek efendi olarak kalamaz. Bu nedenle insanı sınırsız bir özgürlüğe mahkum eden Sartre'ın aksine, Camus ölüme rağmen zorunlu ve sınırsız bir özgürlükten söz edilmeyeceğini düşünür. Yaşamın anlamına dair bir bilinç gerektirdiğinden, her bir insanın zorunlu olarak özgür olduğu iddiası, ancak mantığa rağmen savunulabilir. Yaşamı korkmadan, çekinmeden metafizik bağlamda sorgulayan ve böylece saçmanın bilincine varan insanın ulaşabileceği bir değerdir özgürlük. Caligula haklıdır: *bu dünyanın anlamı yoktur ve bunu anlayan özgürlüğünü kazanır.* Ama bu kazancın ömrü yaşamın ölüme gösterdiği direncin ömrü kadardır. Kişi ölümün izin verdiği ölçüde özgürdür. Nitekim vebayı öldüren Rieux da bir süre sonra ölür. Oran'a musallat olan veba karşısında özgür davranır, ama özgürlüğünün hükmü yalnızca Oran'nın vebasına geçer. Özgür düşünce ve eylemleri, gizli bir yerde uyuklayan, ama başka bir zamanda başka bir yerde canlanacak veba mikrobu karşısında geçerli değildir. Rieux'nun özgürlüğünün tüm gücü ve sınırları Oran'da yaptıkları kadardır.

Fakat ne zorunlu olmayışı ne de sınırsız oluşu özgürlüğü ağır bir yük olmaktan çıkarır. Özgürlük bir yüktür; çünkü karşılık gerektirir. Efendi olmak, efendiliğin gereklerini yerine getirmekle mümkündür. Ve her işin, her makamın, her karakter özelliğinin gerekleri, kendini taşıyan kişinin/kişilerin sorumluluğunun sınırlarını çizer. Bir anlamda ödev verir taşıyıcısına. Ancak büyük bir emek harcarsa yapabileceği, yapmadığında ise sorumluluğun gereği olan bir yaptırım-

[25] Albert, Camus, *Başkaldıran İnsan*, çev. Tahsin Yücel, (İstanbul, Can Yayınları, 1995a), 23.
[26] Albert, Camus, *Veba*, çev. Nedret Tanyolaç Öztokat, (İstanbul, Can yayınları, 1997d), 42.

la karşılaşacağı bir ödev... Başka bir güce cılız bir sesle "hayır" diyen, kendine gür bir sesle "evet" demiş olur. Ve ne "hayır" ne de "evet" demek, sanıldığı denli kolaydır. Bu iki kısa sözcük güç, katlanma ve dayanıklılık gerektirir. Öyleyse "özgürlüğün bir devletten ya da liderden alınmış bir armağan değil, her bir insanın tek tek ve herkesin ortak çabasıyla her gün kazanılan bir servet olduğundan emin olmalıyız..."[27] Bundan oldukça emin olmalı ki, Rieux bu ağır yükü taşımaktan vazgeçmez. Yoksul bir aileden gelir, imkanları olduğu halde yoksul bir mahallede çalışmayı tercih eder. Daha bu ilk tercihinde bile güçlü bir özgürlük isteğinin belirtileri ortaya çıkar. Ama ödediği bedelin ilk belirtileri de burada saklıdır. Bolluk içindeki "rahat" bir hayattan feragat eder. Ama elbette ağır yükün tüm bedeli bu değildir. Veba salgınının Oran'ı kasıp kavurmasından kısa bir süre önce ölümcül bir hastalığın pençesine düşen karısını tedavi için Fransa'ya gönderir. Ve veba korkunç yüzünü gösterdiğinde, karısıyla adeta bağı kesilir. Bu acısına rağmen, salgınla birlikte işinin gereklerini yerine getirme konusundaki ısrarı nedeniyle sayısız sıkıntıyla karşılaşır. Hastalığın adını koyarken, meslektaşlarından, yerel yöneticilerden, halktan ağır eleştiriler alır, zaman zaman yalnızlığa terk edilir, horlanır. Hastalık yayılıp bedenine yerleştiği insanların sayısı artınca, birilerinin yaşaması için adeta yaşamından vazgeçer. Artık yalnızca hastanede çalışmakla işin üstesinden gelemeyeceğini bilir, dinlenmeye ayırması gereken kısa zamanlarda mahalleden mahalleye, evden eve koşturur. Uykusuz kalır, bedeni direncini yitirir, zaman zaman umutlarını kaybeder, gerilir, canı sıkılır. Üstelik veba onu diğer insanlardan daha çok tehdit eder. Veba'ya karşı verdiği savaş sona erdiğinde, Rieux'yu adeta görevinin sorumluluğunun bedeli olarak ihmal ettiği karısının ölüm haberini alan bir koca, vebaya birçok dostunu kurban veren bir adam, ama yine de salgın son bulur bulmaz başka bir hastasının başında eğilen bir doktor olarak hala ağır bir yükün altında doğrulmaya çalışırken görüyoruz; çünkü "bir insan olmak kolay değildir her zaman, arı bir insan olmaksa hiç kolay değildir."[28]

Özgür Rieux'nun sırtındaki yükün yarattığı ağır baskılar *Düşüş*'ün hayranlık uyandırıcı diliyle daha etkili aktarılır. "Yine de özgürlüğü daha çıkarsız olarak kullandığımı, dahası, onu iki-üç kez savunduğum oldu, tabii işi onun için ölmeye vardırmadan, ama bazı riskleri yüklenerek. Bu ihtiyatsızlıklarımı bağışlamak gerek; ne yaptığımı bilmiyordum. Özgürlüğün bir ödül ya da şampanya ile kutlanan bir nişan olmadığını bilmiyordum. Ve de bir armağanın, insana dudak zevki verecek bir kutu şeker olmadığını. Hayır, tersine, bir angarya o, yalnız başına, bitkin düşürücü bir mukavemet koşusu. Şampanya yok, insana şefkatle bakarak kadehini kaldıran dostlar yok. Üzgün, hırçın, bir salonda yalnız, bölmede, yargıçların karşısında yalnız, kendisi karşısında ya da başkalarının yargısı karşısında karar vermede yalnız. Her özgürlüğün ucunda bir yargı vardır; işte özgürlüğün son derece ağır bir yük olması bundandır, hele ateşiniz olduğu ya da sıkıntıda olduğunuz ya da kimseyi sevmediğiniz zamanlarda."[29]

---

[27] Albert, Camus, *Resistance, Rebellion and Death*, çev. Lustin O'brien, (New York, Random House, Inc.,1960), 71.
[28] Albert, Camus, *Yaz*, çev. Tahsin Yücel, (İstanbul, Can Yayınları, 1994a), 52.
[29] Albert, Camus, *Düşüş*, çev. Hüseyin Demirhan, (İstanbul, Can Yayınları, 1999a), 89.

Ama yükü taşımayı göze alan, bir süre sonra gücüne güç katar. Özgürlük güç kazandıran bir yüktür. Ve Sisyphos miti tam da özgürlüğün bu doğasını gösteren canlı bir metafor olarak iş görür. Sisyphos tüm kainata egemen olan tanrıların düzenine başkaldıran bir asidir. Öyleyse kendisini bekleyen ceza, "hayır" dediği egemenlerin gücünün büyüklüğüne uygun olması doğaldır. Tanrıların amacı, yanlış ve adaletsiz bulsa dahi, Sisyphos'un tanrısal kayraya boyun eğmesini sağlamaktır. Ceza bu nedenle akla aykırı ve ağırdır. Sisyphos bu durumun farkındadır; sürüklediği kayanın tam tepeye varacakken gerisim geri yuvarlanacağını bilir. Ama cezayı kabullenmekle tanrıların isteğini reddeder. Böylece özgürlüğünü ilan ederken tanrıları sonsuza dek susturur. Bundan böyle Sisyphos tanrılardan daha güçlü bir duruş sergiler. Ama bu duruş, "kişinin en iyi sahip olduğu şey[in], karşılığını ödediği şey"[30] olduğunu kanıtlar.

Her halükarda bu zor dünyanın içinde özgür olmak, adil ve insanca yaşamak... İşte sorun budur! Değerden yoksun insanlara boyun eğmek ile insan olmanın değerini korumak arasında seçim yapmak elimizdedir. Her aldıkları kararla dünyayı yakıcı bir adaletsizliğe teslim edenleri takip ederek dünyadaki adaletsizliğe adaletsizlik eklemek ile yeryüzüne adaletin tohumlarını ekmek arasında seçim yapmak elimizdedir. Aristoteles'in sözüne kulak vererek, adaletsizliğe uğramanın, adaletsizlik yapmaya yeğ olduğunu düşünmek ile en küçük adaletsizliğe uğramamak için dünyayı pençesine almış kötülüğün miktarını artırmanın mantıklı tek tutum olduğunu düşünmek tamamen elimizdedir. Camus, tüm yaygın ve hakim "değerlere" inat kayayı sürekli itmenin bir gücün işareti olduğunu bildirir. Özgürlüğün kazandırdığı bir güç... Düşmanı susturan bir güç... Sisyphos adaletsizliğe ve erdemsizliğe direnmenin, her zaman onunla kelimenin olağan anlamıyla savaşmak anlamına gelmediğini, daha çok onu basit bir biçimde yadsımak anlamına geldiğini gösterir. Özgürlük, alışmaya razı olan ve ağırlığının bedelini ödemeye hazır olan için çok yorucu, ama aynı zamanda her türden ceza kesme hakkını kendinde bulanları susturacak ölçüde güç kazandıran bir yüktür. Ona sahip olmak isteyen acı çekebilir, ama değer kazanır. Onu yadsıyan mutlu olabilir, ama değerden düşer. Elbette değer ile mutluluk arasında hiçbir zorunlu dışlayıcılık yoktur. Ama "insanlık durumu" ya da yaşam koşulları çoğunlukla ikisi arasında seçim yapmak zorunda bırakır insanları. Bu iki seçenek arasında sıkışıp kalmış insanın seçimini vicdanının sesi belirler. Bu nedenle Mersault "eğer mutluysan bu kötü vicdanının sayesindedir"[31] diyerek, seçimin kriterlerinin değerini ortaya koyar. Ve köle ruhlu, vicdanı suskun insanı en iyi Helicon betimler: "Böylelikle sizlere bakabildim, siz erdemlilere. Ve gördüm ki, kirli bir yüzünüz, acınacak bir kokunuz var. Hiçbir zaman acı çekmeyen, sorumluluk duymayan kişilerin yavan kokusu. Karalar giyinmiş soylular gördüm ama yürekleri tefeci, cimri yüzlü, kaçak elli. Ya siz, yargıçlar? Siz, erdem işliği [Dükkan] yöneten, güvenlik düşleyen sevi düşleri gibi genç kızın. Bununla birlikte bütün yaşamınız boyunca yalan söylediğinizi bile bilmeden korku ve ürküntü içinde öleceksiniz. Sınırsız acı çekenleri, her gün yaralayıcı binbir haberle içi kanayanları yargılamaya kalkacaksınız. Önce beni döveceksiniz, buna inan!

---

[30] Albert, Camus, *Düğün ve Bir Alman Dosta Mektuplar*, çev. Tahsin Yücel, (İstanbul Can Yayınları, 1997a), 102.
[31] Camus, *Yabancı*, 145.

Aşağıla köleyi Cherea! Erdeminin üstünde o, hala seviyor bu yoksul ustayı madem, savunacak soylu yalanlarınızı, andını bozan ağızlarınızı..."[32]

[32] Albert, Camus, *Caligula*, 61.

Kaynaklar

Bauman, Zygmunt. *Ölümlülük, Ölümsüzlük ve Diğer Hayat Stratejileri*, Çeviren Nurgül Demirdöven, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2000.
Braun, Lev ve Master, Brain. *Düşüşün Tanıklığı*, Çeviren İbrahim Şener, İstanbul, İzdüşüm Yayınları, 2000.
Camus, Albert. *Resistance, Rebellion and Death*, Çeviren Lustin O'brien, New York, Random House, Inc.,1960.
_____. Çeviren Nihal Önal, İstanbul, Cem Yayınları, 1990.
_____. *Sisyphos Söyleni*, Çeviren Tahsin Yücel, İstanbul, Adam Yayınları, 1992
_____. *Yolculuk Günlükleri,* Çeviren Ramis Dara, İstanbul, Can Yayınları, 1993.
_____. *Yaz*, Çeviren Tahsin Yücel, İstanbul, Can Yayınları, 1994a.
_____. *Ecinniler*, Çeviren Aziz Çalışlar, İstanbul, Can Yayınları, 1994b.
_____. *Başkaldıran İnsan*, Çeviren Tahsin Yücel, İstanbul, Can Yayınları, 1995a.
_____. *Mutlu Ölüm*, Çeviren Rasim Dara, İstanbul, Can Yayınları, 1995b.
_____. *Sürgün ve Krallık*, Çeviren Tahsin Yücel, İstanbul, Can Yayınları, 1996.
_____. *Düğün ve Bir Alman Dosta Mektuplar*, Çeviren Tahsin Yücel, İstanbul Can Yayınları, 1997a.
_____. *Tersi ve Yüzü*, Çeviren Tahsin Yücel, İstanbul, Can Yayınları, 1997b.
_____. *Caligula*, Çeviren Abdullah Rıza Ergüven, İstanbul, Berfin Yayınları, 1997c.
_____. *Veba*, Çeviren Nedret Tanyolaç Öztokat, İstanbul, Can yayınları, 1997d.
_____. *Düşüş*, Çeviren Hüseyin Demirhan, İstanbul, Can Yayınları, 1999a.
_____. *İlk Adam*, Çeviren Tahsin Yücel, İstanbul, Can Yayınları, 1999b.
_____. *Doğrular*, Çevren Ferit Edgü, İstanbul, Yaba, 2003.
Dumas, Alexandre, *Monte Cristo Kontu*, Çeviren Aysen Altınel, İstanbul, İthaki Yayınları, 2003.
Kaufmann, Walter, *Existentialism from Dostoyevsky to Sartre*, Cleveland and New York, The World Publishing Company, 1969.
Lebesque, Morvan, *Camus*, Çeviren Ayla Kurultay, İstanbul, Alan Yayıncılık, 1984.
Tanpınar, Ahmet Hamdi, *Saatleri Ayarlama Enstitüsü*, İstanbul, Dergah Yayınları, 1999.

Kongre Haberi: "Kocaeli Üniversitesi V. Uluslararası Felsefe Günleri"

Beş yıldır aralıksız olarak "kısıtlı olanaklar" ve "dar bir kadro"nun girişimiyle kotarıldığı her halinden belli olan "Kocaeli Üniversitesi Uluslararası Felsefe Günleri", müdavimlerinin haklı övgülerine muhatap oluyor. Geçen sürenin yaratmış olduğu izlenim bu etkinliğin artık gelenekselleştiğini de gösteriyor. Bu yılda her yıl olduğu gibi sempozyum için ülke ve dünya gündemine duyarlı, sosyal boyutu olan bir tema seçilmiş: "Şiddet". Şiddet hiç şüphesiz gazetelerin ikinci sayfalarından, televizyonlardaki gün içi haber programlarından ve kişisel ilişkilerin geliştirildiği özel sohbet ortamlarından, hele de uluslararası siyaset arenasından "özel bir enstrüman" olarak eksik olmuyor. Hatta şiddeti bir enstrüman olarak görmenin ötesinde bazen varoluş koşulu olarak düşünen sosyal ortamlarımızın varlığını kabul etmek gerekiyor. Böylesine bir temayı Kocaeli Üniversitesi 5. Uluslararası Felsefe Günleri ülkenin felsefe çevrelerinin gündemine getiriyor. Elbette Felsefe Günleri programına bakıldığında rahatlıkla kabul edilecektir ki felsefe çevrelerinin ülke içindeki bütün temsilcilerinin kısmi temsili mevcuttur. Bu da sempozyum açısından önemli bir olumluluktur. Bir diğer olumluluk, katılımcıların felsefe dışı disiplinlerden de gelmesi, bu ilk kez oluyor: Psikoloji-psikiyatri, adli tıp, siyaset bilimi, iletişim. Yine bu sempozyumda Felsefe Günleri temayüllerinin dışına bir başka açıdan da çıkılmış ve bir yenilik yapılmış, genç araştırmacılara özgü oturumlar tahsis edilmiş. Bu da aynı anda iki salonda birden sunumların gerçekleşmesine yol açmış. Bu yılki sempozyumun bir başka ilki de sempozyum teması için önerilen afişlerin bir sergiyle katılımcıların ziyaretine açılması.

Felsefe günleri her yıl olduğu gibi bu yılda mayıs ayının ikinci haftasının ilk perşembesi başlıyor, cuma ve cumartesinin ardından bitiyor. Yani 10-12 Mayıs 2007 sempozyumun tam buluşma zamanı olarak tespit edilen tarih. Bu sürede toplam 16 oturum yapılıyor ve 40'ın üzerinde ülke içinden 4 kişi de ülke dışından olmak üzere konuşmacı bekleniyor.

İlk gün büyük salonda (KOÜ Tıp Fak. Morfoloji Salonu'nda) açılış seremonisi için katılımcılar ve konuklar yerlerini aldı. Uluslararası Felsefe Günleri'nin açılışında KOÜ Felsefe Bölümü Başkanı Prof. Dr. Sinan Özbek açılış konuşmasını yaparak, sempozyumun en önemli destekçisi, katılımcıların ev sahibesi ve bu etkinliğinin de doğal başkanı olarak Kocaeli Üniversitesi Rektörü Prof. Dr. Sezer Komsuoğlu'nu konuşmasını yapmak üzere kürsüye davet etti. Sayın Komsuoğlu'nun konuşmasının ardından böylece oturumlara geçildi.

Açılış konuşmasında Özbek, akademideki ahlak dersi vericilerinin aslında ne derece ahlaksız tutumlar içine girdiğini vurgulayarak, akademide mevcut "yozlaşma" söylemlerinin bizzat akademi içindeki üretimine dikkat çekti. (Konuşmasında oldukça heyecanlı olduğu da gözlemlendi.). Öğrencilere şöyle seslendi: "Başarıyı; tahrip eden bir rekabetin sonucu olarak değil, özverili çalışmanın kendiyle gelen doğal bir sonuç olarak kavrayın..."
Özbek konuşmasında bilim insanının ahlaki bütünlüğünü sağlayan şeyin, bilim yaparken aldığı tutumda varolduğunu, bilim insanlarının özellikle genç kuşaklarla ilişkilerinde bu tutumlarının belirginlik kazandığını ifade etti. Bu yüzden akademisyenleri tahripkar tutumlardan uzak bir halet-i ruhiye içinde genç kuşaklarla ilişki içinde olmaya davet etti. Son olarak Yusuf Has Hacip'ten bir sözle konuşmasını bitirdi: "Bilgi dediğin uçsuz bucaksız bir derya, bizimkisi bir serçenin bu deryadan su içişi..."

Oturumlar ve konuşmalar hakkında bilgi vermeden önce hatırlatmakta yarar var. Bu yıl oturumlar eş zamanlı olarak iki ayrı salonda yapılıyor. Salonlar ve konuşma dağılımı buna göre şöyle belirlenmiş: Büyük Salon'da kendi disiplinlerinde uzmanlaşmış akedemisyenler, Küçük Salon'da (KOÜ Fen-Ed. Fak. B Binası Seminer Salonu'nda) kendi disiplinlerinin uzmanlık adayları sunum yapıyor.

Küçük Salon'daki ilk oturum Aydın Müftüoğlu'nun oturum başkanlığında gerçekleşti. Sema Ülper "'Yüz'ün Etik Talebi Karşısında Kısmi Yadsıma ve Şiddet" başlıklı sunumunu yaptı. Sunumunda Emmanuel Levinas ve Judith Butler referanslarını kullanarak şiddet ve etik arasındaki bağı sorguladı. Şiddetin bu iki filozof tarafından nasıl kavrandığını belirlemeye ve tartışmaya çalıştı. Sevinç Türkmen "Şiddetin Meşruluğu" başlıklı sunumunda Antonio Negri'nin çokluk, kuraldışılık v.s. gibi kavramsal aparatlarından hareketle şiddetin meşruluğunu, ezilenlerin lehine bir perspektiften tartışmaya çalıştı. Tartışmasının temel referansını Spinoza'nın conatus kavramından ve doğa anlayışından hareketle geliştirmeyi denedi. Savaş Ergül, "Hukuksal

Şiddetin Meşru ve Gayrimeşru Şiddet Anlayışının Bir Eleştirisi" başlıklı bir sunum yaptı. Sunumunda modern şiddet kullanımının temel referanslarını ve bunun arkaik öğeleriyle birlikte modern kamusallıkta nasıl bir meşruiyet yarattığını sorguladı. Walter Benjamin'in şiddet eleştirisinden hareketle hukukun meşruluğunu, şiddetin tekeliyet problemini çözümlemeye çalıştı. Sunumlar bittiğinde oturum süresi tartışmaların yeterince yapılabilmesi için başkanın inisiyatifinde yeniden uyarlandı. Bu da hem konuşmacıların hem de dinleyenlerin uzun bir süre görüş alışverişinde bulunmalarını sağladı. Soruların genelde yöneldiği isim Ergül oldu, o da büyük ustalıkla görüşlerini sunma ve üretme şansı buldu. Katılımcıların büyük bir çoğunluğunun memnuniyetini dile getirdiği bir oturum böylece sona ermiş oldu.

Küçük Salon'daki ikinci oturum Erdal Yıldız'ın oturum başkanlığında gerçekleşti. Bu oturumda ilk konuşmacı M. Ertan Kardeş, "Walter Benjamin-'de Politika, Hukuk ve Şiddet İlişkisi" başlıklı sunumunu yaptı. Sunumunda Benjamin'in kendi referans çalışmalarından hareketle şiddetin bir politika ve hukuk aracı olarak görünümünün temelindeki yasa anlayışlarının, Benjamin tarafından nasıl sorgulandığını ortaya koydu. Kuraldışılık ya da istisna olanın ne olduğu ve hakim sınıflar karşısında mevcut hukukun nasıl alaşağı edileceğini sorguladı. Suvat Parin "Şiddetin Fotoğrafı ya da Şiddeti Yaygınlaştırıcı Bir Ajan Olarak Yazılı Basının Üçüncü Sayfa Haberleri Üzerine Sosyolojik bir Çözümleme" başlıklı sunumunda, gündelik hayatın içinde medyanın normalleştirme mekanizması görevini nasıl gerçekleştirdiğini ve şiddetin içselleştirilmesinde nasıl bir rol oynadığını göstermeye çalıştı. Ersin Vedat Elgür "Kurucu ve Koruyucu bir Unsur Olarak Şiddet" başlıklı sunumunda, somut bir güncelliği sorguladı ve teorik olarak şiddetin nasıl bir perdelemeyle hakim söylem tarafından kendisinden uzaklaştırıldığını gösterdi. Hrant Dink'in katlinin "muhafazakar-demokrat" AKP ideologları tarafından nasıl da kendini aklama aracına dönüştürüldüğünü gösterdi. Aslında bu üç sunum bir önceki oturumun teorik ve pratik gösterenlerinin buluşması olarak belirginleşti. Bu oturumda da çok sayıda soru-cevap ve tartışma cereyan etti. Sanırım uzmanlık adayı konuşmacılar haklı takdirlere muhatap olmakla hiç de haksız bir konum elde etmediler.

Birinci gün Büyük Salon'daki oturumların konuşmacıları ve sunum başlıkları şöyle: İlk oturumda Betül Çotuksöken "Şiddetin Antropolojik Temeli", Harun Tepe "Şiddetsiz Bir Dünya Olanaklı Mıdır", Cem Kaptanoğlu "Psikanalitik Açıdan Şiddet ve Siyaset" başlıklı sunumları ile konuşmacıydılar. İkinci oturumda Thomas Geisen "Güç ve Şiddet - Zorunlu Bir Ayrım Mı?" ve Dimitar Denkov "Aşk ve Şiddet: Hannah Arendt ve Martin Heidegger Mektuplaşması (1925-1975) Üzerine Notlar" başlıklı sunumlarını yaptılar. Öğleden sonraki ilk oturumda Adnan Gümüş "Somut Deneyimler ve Bağlamı İçinde İnsanın Ateşle Dansı", A. Kadir Çüçen "Eğitim ve Şiddet: İnsan Hakları Eğitimi", Ayhan Çitil "Şiddetin Nesnel Zemini Üzerine" başlıklı sunumları ile

katıldılar. Son oturumda ise Nesrin Çobanoğlu "Tıp Etiği Açısından Kadın ve Şiddet", Ümit Biçer "Sağlık Kavramının İçerdiği Şiddet", Gönül Bakır "Şiddetin İçselleştirilmesinde Toplumsal Cinsiyetin Rolü" başlıklı sunumu yaptılar.

Büyük Salon'un yabancı konuklarından Thomas Geisen "Güç ve Şiddet- Zorunlu Bir Ayrım mı?" başlıklı sunumunda Walter Benjamin, Hannah Arendt and Karl Marx'a göre şiddet kavramının bir çözümlemesini yaptı. "Yöneticilerin yönetici konumlarını güvenceye aldığı bir araç ve sosyal bir ilişki olarak şiddet" tanımında referans yaptığı yazarların ortaklaştıklarını belirledi. Şiddetin sadece bir olgu olarak değil iki-taraflılıkla tanımlanan bir süreç olarak anlaşılmasının gerekliliğinin altını çizdi. Dimitar Denkov, "Aşk ve şiddet: Hannah Arendt ve Martin Heidegger mektuplaşması (1925-1975) üzerine notlar" başlıklı sunumunda Arendt ve Heiddegger mektuplaşmasından yola çıkarak "sadece siyasi varoluşumuza ait bir olgu olarak değil, onu anlaşılır kılan kişisel varlığımızın bir biçimi olarak şiddet"i ele aldı.

İkinci gün Büyük Salon'daki ilk oturumun başkanlığını Atilla Erdemli yaptı. Tamer Aker "İnsanın travmayla, travmanın insanla değişimi" başlıklı sunumunda travma ile insan yaşamı arasındaki bağı göstermeye çalıştı. Ufuk Sezgin "Sessiz çığlık" adlı sunumunda daha çok ampirik ve saha çalışmaları örneklerinden hareketle şiddeti eleştirdi. Sinan Özbek "Matemsiz ölümler: Namus cinayetlerinin felsefi bir çözümleme denemesi" adlı sunumunda belirli türden bir sosyolojik olgunun felsefe kavramsallığı içinde nasıl ele alınacağını gösterdi, fakat bununla yetinmedi. Özelde namus cinayetleri söyleminin genelde ise geleneğin gerçek kaynağının üretim ilişkileri bağlamındaki yerini tespit etti. Bu da kendini mistikleştirerek var eden söylem ve kültürel çalışmaların mevcut sorunları çözmek şöyle dursun algılamaktan bile ne kadar uzak olduğunu göstermesine yol açtı. Namus cinayetinin sadece bir gelenek sorunu olmadığını bilmek ve bunun için kavramsal üretime felsefi kişilik olarak katılmamak Özbek'in konuşmasının ayırıcı yanını oluşturdu. Soru- cevap bölümünde de Özbek düşüncelerini aldığı soru çokluğu nedeniyle iyice açıklama şansı buldu.

İkinci günün öğleden sonraki ilk oturumunu Sinan Özbek yönetti. Aydın Müftüoğlu "Politik liberalizmin evrimi: Evrenselci şiddet karşıtlığından meşru şiddete" başlıklı sunumunda politik liberalizmin şiddet kurgusunun ve egemenliğinin ortaya çıkardığı sorunları deşifre etti. Deşifrasyonun sağladığı görünürlük içinde meşru şiddetin gerçekte ne türden bir tekeliyet olduğunu ve hukuksal sözleşmelerin neyi sorunsallaştırmadan bıraktığını ortaya koydu. Aysel Doğan ise"Meşru şiddet ve ceza" başlıklı sunumunda, meşru şiddetin liberal burjuva devletin özsel bir unsuru ve tekeliyetini gerektirdiğini savundu. Bunun da ceza süreçleri açısından kamu hukukunda devlete "ölüm oruçlarına", "sokak serserilerine", "dilencilere"... müdahale etme hakkını verdiğini söyledi. Atilla Erdemli "Şiddetli varlık" sunumunda insanın varoluşu ile

varoluşsal dünyanın arasındaki şiddet bağını doğa ve sosyal bilimlerin olanakları çerçevesinde tartıştı.

Bu günün son oturumunu Ümit Biçer yönetti. Müslim Akdemir "Frantz Fanon ve üçüncü dünyada şiddetin meşruluğu durumu" başlıklı sunumunu yaptı. Akdemir, Fanon, Edward Said ve Jean Paul Sartre referanslı bir tartışma ile şiddetin Batı toplumları için korunan ve saklanan yüzlerini tartışma konusu etti. İkiyüzlü şiddet uygulamaları ve üçüncü dünya entelektüellerinin başkaldırısının meşru şiddetle olan bağını tartıştı. Sanem Yazıcıoğlu "Ortakduyu ve ortakçıkar" başlıklı sunumunda Arendt'in şiddet eleştirisi çerçevesinde ortakduyu ve ortakçıkarın neliğini sorguladı. Nevzat Can "Şiddetin ideolojik yüzü ya da faşizmin korunan baltası" sunumunda Can'ın tutumunu daha farklı referanslarla tekrarlayan bir sunum yaptı. Batının ideolojik egemenliğinin şiddeti nasıl da tekeliyetine aldığını deşifre etti.

İkinci gün Küçük Salon'daki oturumlarda sunulan metinler şunlardı: İlk oturumda Kurtul Gülenç "Aydınlanma, akıl ve şiddet", Seda Bilan "Televizyon anahaber bültenlerinde şiddetin olağanlaştırılması", Zehra Yiğit "Korku sinemasında şiddet" başlıklı sunumları ile konuşmacıydılar. Öğleden sonraki diğer oturumda ise Metin Becermen "Adaletin ve şiddetin ve kapatılmanın nesnesi olarak şiddet", Halil Sertbulut "Siyaset felsefesinde şiddet: Hannah Arendt versus Cari Schmitt", Emek Bayrak "İktidar ve şiddete dair sosyo-politik bir deneme" başlıklı sunumlarını yaptılar.

Üçüncü gün sadece Büyük Salon'da oturumlar yapıldı. Böylece birbirinden hayli uzak iki salon arasında koşuşturmak istemeyenler için iyi bir fırsat doğmuş oldu. Günün ilk oturumunu Cengiz Çakmak yönetti. Konuşmacılardan ilk sunumu Engin Delice yaptı. "Şiddetin epistemolojisi ya da bilincin gerçek restorasyonu" başlıklı sunumunda Delice, şiddetin epistemolojik temellerde nasıl konumlandığını, bilinç ile şiddet arasındaki bağın önemini göstererek, bilincin niteliği olarak şiddet kavramının neliğini açıkladı. Erdal Yıldız "Polemos ve Herakleitos" başlıklı sunumunda Herakleitos'un felsefi görüsü bağlamında polemos kavramının Türkçeleştirildiğinde ortaya konması gereken olası karşılıkları araştırdı. Etimoloji ve teknik bir analiz niteliğinde görünen sunumunda Yıldız polemos'un savaş, çatışkı, çatışma, mücadele gibi anlamlara gelebileceğini belirledi. Hakan Çörekçioğlu ise "Benjamin ve Kant'ta şiddet ve tarih" sunumunu yaptı. Çörekçioğlu sunumunda Benjamin ve Kant'ın sanıldığının aksine birbirine oldukça yakın görüşler ürettiğini ve Benjaminci şiddet eleştirisinin temelinde Kantçı tarih anlayışının özsel niteliklerinin varolduğunu ortaya koydu. Süre konusunda yaşanan tatsızlık bu sunumun tam anlamı ile bitirilmesine engel oldu. Tartışma bölümünde de yoğun bir soru- cevap gözlenmedi.

Günün ikinci oturumunda Adnan Gümüş yöneticilik yaptı. İlk konuşmacı Cengiz Çakmak "Batı metafiziğinde şiddetin grameri" adlı sunumunu yaptı. Çakmak şiddetin Batı metafiziğinin asli unsuru olduğunu ve bunun as-

la değişmediğini vurguladı. Bundan sonrada kendi önerisini özetle şöyle dile getirdi: Merhamet, şefkat, şefaat gibi daha çok "bizim kültürümüz"e özgü öğelerle düşünürsek ve yaşarsak, Batı felsefesinin şiddet gramerinden uzaklaşan bir dünyaya yöneliriz, aksi takdirde şiddet kaçınılmazdır ve meşru şiddet sorunu bitimsiz sürer. Sezer Ayan "Sosyalleşme sürecinde çocuğa yönelik şiddet" başlıklı sunumunda, şiddet olgusunun sosyalleşme sürecine nasıl içkin kılındığını gösterdi. Zeynep Direk "Şiddetin eleştirisi üzerine" sunumunda Levinas ve Jacques Derrida referansları ile birlikte "komşuluk", "karşılıklılık", "empati", "yardımlaşma" gibi kadim kavramların diyalojik yapısından yararlanarak Hrant Dink'lerin yeniden katledilmemesinin yollarını araştırdı. Şiddetin sadece fütursuz kullanımının değil her türlü kullanımın önüne nasıl geçilebilir olduğunu tartışmaya açan Direk, çözüm olarak kadim çağlardan Platon'un diyalojik dilini çare olarak görmesi önemliydi. Bu oturumun tartışma bölümü bir hayli renkli geçti, çünkü Çakmak serbest konuşma ve eleştirisini iyice "yüksek sesle" dile getirme şansı oldu. Direk, Çakmak'ın kimi düşüncelerine katıldığını ve Batı düşüncesinin şiddet üretme konusundaki pratiklerinin en azından bunu doğruladığını söyledi. Fakat bu oturumun genel havasının oldukça postmodern gerekçelerle donatıldığı düşünmemek elde değil.

Bu günün üçüncü ve son oturumunu ise Zeynep Direk yönetti. İzleyici sayısının azlığı bu oturumunda dikkat çekici boyutta idi. Bülent Sönmez "İnanç, değer ve şiddet" başlıklı sunumunda, şiddetin yeniden üretilmesinde inancın ve değerin yerini belirlemeye çalıştı. İmran Karabağ "Bertolt Brecht şiirinde şiddet karşıtlığı" temasını işleyen bir sunum yaptı. Brecht'in faşizm karşıtlığı ve dilsel özenini gözler önüne sermeye çalıştı. Şengül Aydıngün "Irak'taki eski eserlere uygulanan şiddet" başlıklı sunumunda, Amerikan işgalinin Irak'taki kültürel mirası nicel ve nitel olarak nasıl hoyratça yok ettiğini, müze ve açık ören yerlerinin nasıl uluslararası koleksiyonerler tarafından yağmalandığını gösterdi. İlginç ve ampirik bir çalışmaydı felsefe çevreleri için. Ayça Gürdal ise "Ortak bilgi stokumuzun işlevi" adlı sunumunda şiddetin gündelik hayat bilgimiz açısından yerini tartıştı.

Bütün oturumlar sona erdiğinde salonda kalan tüm katılımcılar, gelecek yıl için temenni ve yol gösterici değerlendirmelerini yaptılar. Umarız gelecek yıl beklentileri daha çok karşılayacak ve ulaştığı çizgiyi de koruyacak yeni Felsefe Günleri'nde tekrar buluşuruz.

Bora Erdağı

Kongre Haberi: "Assos'ta Felsefe"

Her yıl iki kere düzenlenen "Assos'ta Felsefe" toplantılarının 2008 kış etkinliği, Şubat ayının 16 ve 17'sinde Assos'ta gerçekleştirildi. Türkiye'nin önemli felsefe etkinliklerinden biri olan Toplantı şubat ayının soğuğuna rağmen salonu dolduran yüz kadar felsefe sever ve felsefeciyi biraraya getirdi. İki gün boyunca tek salonda toplam beş sunum gerçekleştirildi. Tüm oturumlar Yard. Doç. Dr. Örsan Öymen tarafından yönetildi. 2008 kış toplantılarının konu başlığı "Marx'ın felsefesi" idi.

Oturumlar Nazlıhan Otel'in konferans salonunda gerçekleştirildi. Etkinliği düzenleyenler ve otel müdüriyeti bu kadar fazla katılım olacağını düşünmemiş olsa gerek ki özellikle ilk günün oturumlarında dinleyicilerin büyük bir kısmı salonda kendilerine yer bulamadılar. İlk oturum saat 12.00'de başladı. "Karl Marx'ın Gözü" başlıklı konuşmasında Oruç Aruoba, filozofu filozof yapanın onun varolanda ilk bakışta görünmez olanın görmesini sağlayan gözü olduğunu dile getirdi. Özellikle Sovyet deneyiminin ardından tüm dünyada sönen sosyalizm umutlarını göz önünde bulundurarak, Marx'ı bir politik devrimci olmanın ötesinde bir filozof olarak anlamanın, yani başka deyişle Marx'ı filozof yapan şeyi ortaya çıkarmanın, asıl yapılması gereken şey olduğunu temel alan bir konuşma gerçekleştirdi. Marx'ı politik ve iktisadi perspektiflerin ötesinde bir okuma denemesi olan oruç Aruoba'nın bu sunumu katılımcılar tarafından yoğun bir soru ve eleştiri yağmuruna tutuldu.

Yaklaşık iki saat süren ilk oturumun ardından yemek molası verildi. Saat 15.00'da başlayan ikinci oturumun konuşmacısı ODTÜ'den Yard. Doç. Dr. Barış Parkan'dı. "Komünizm: Başka bir Algılayış" başlıklı sunumunda Parkan, Marx'ın, başta "1844 El Yazmaları" olmak üzere, metinlerinde yer alan göndermeler ışığında komünizmden anladığı şeyin insanın türsel bir varlık olarak kendi bilincine vardığı toplum olduğunu iler sürdü. Bu tartışma bağlamında Marx'ın komünizm üzerine görüşleri ile Aristoteles'in energia ve kinesis ayrımını arasında bir benzerlik olduğunu ileri sürdü. Kinesiste birinci dereceden potansiyelin; energiada ise ikinci dereceden potansiyelin etkin hale geldiğini ve komünizmin bir energia olduğunu dile getirdi. Barış Parkan'ın konuşması genel olarak Marx'ın kendi tartışma çerçevesinin dışına çıkıyor olsa da soru cevap bölümünden anlaşıldığı kadarıyla verimli bir takım tartışmalara yol açtı.

İlk günün son konuşmasını Yard. Doç. Dr. Türker Armaner gerçekleştirdi. "Marx ve Kendine Yabancılaşan 19.YY." başlıklı konuşmasında Armaner, Marx'ın Grundrisse ve Kapital'de emeği ve metayı merkeze alan tartışmasının temelde yabancılaşmanın pratik olarak nasıl gerçekleştiğini sunan birer tartışma olarak okunabileceğini ileri sürdü. Bu metinler üzerinden Marx'ın yabancılaşma ile kastettiği şeyin kişinin kendi ile özdeşliğinin bozul-

ması olduğunu dile getirdi. Ardından 1844 El Yazmaları'ndaki üç aşamalı yabancılaşma modelini açıklayarak konuşmasını tamamladı. Birinci gündeki üç konuşmanın ortak özelliği Marx'ın düşüncesinin politik yanını dışarıda bırakılarak onu salt bir filozof olarak okunmaya çalışılmasıydı. Bu bakış açısının yani politik olandan soyutlanmış bir Marx okumasının verimli olup olmayacağı tartışmalıdır.

Toplantıların ardından sıcak sohbetler ve felsefe tartışmaları oturumların düzenlendiği Nazlıhan Otel'de düzenlenen akşam yemeğinde ve yemeğin ardından Uzunev'deki partide devam etti.

"Assos'ta Felsefe"nin ikinci ve son günü felsefecileri yoğun kar yağışı ile karşıladı. Kahvaltı sırasında herkes nasıl geri döneceklerini tartışmaktaydı. İkinci günün ilk oturumunda Prof. Dr. Sinan Özbek "Marx Ekoloji Körü mü?" başlıklı konuşmasını yaptı. Özbek konuşmasında Hans Jonas'ın Marx eleştirisi üzerine odaklandı. Marx'ı Bacon ile başlayan ve "bilmek egemen olmaktır" sloganı ile özetlenebilecek bir geleneğin parçası olarak gören görüşlerini eleştirdi. Marx'ın metinlerinden hareketle Jonas'ın görüşlerinin tutarsızlığını gösterdi. Ayrıca sunumunda Marx'ın ve Engels'in metinlerinde yer alan ekolojik göndermeler üzerinde durdu. İkinci günün son oturumununda ise Çetin Türkyılmaz "Marx Bir Anti-Humanist Mi?" başlıklı konuşmasını yaptı.

"Assos'ta Felsefe"nin 2008 kış toplantıları oldukça verimli tartışmalara yol açtı. Etkinliği düzenleyen Felsefe Bilim Sanat derneğine ve meteorolojinin öngörülerine rağmen Assos'u dolduran onlarca felsefesevere teşekkür etmek gerekiyor.

Fehmi Ünsalan

Kongre Haberi: "Uluslararası Hegel Kongresi"

6-7 Ekim 2007 tarihinde Georg Wilhelm Frederich Hegel'in Phänomenologie des Geistes (Tinin Fenomenolojisi)'nin yayımının 200'üncü yıldönümü tüm dünyada olduğu gibi İstanbul'da da felsefe çevrelerince kutlandı. Kongrenin düzenleyenleri Felsefeciler Derneği ve İdea Yayınevi'ydi. Kongreye katılım felsefe ile ilgilenen herkese açık ve ücretsizdi. Tek salonda gün boyunca süren oturumlarda on beş konuşmacı bildiri sunma imkanı buldu. Konuşmaların uzunluğu ve girift niteliğine rağmen salon bütün oturumlarda heyecanlı dinleyicilerle doldu. Bu da kongrenin konuşmacılar ve düzenleyiciler açısından ekstra moral oldu.

Kongreye konuşmacı olarak katılan akademisyen ve yazarların ortak özelliği Hegel ve özel olarak Tinin Fenomenolojisi üzerine çalışmış olmalarıydı. Bütün bildiriler ya tamamen Tinin Fenomenolojisi'ni içeren bir tartışmayı

dikkate alıyordu ya da Tinin Fenomenolojisi'nin bir bölümü üzerine odaklanıyordu. İlk günkü oturumlarda bilgi, yöntem ve sistem, tanınma ve başkası, tarih ve Marksizm konuları, ikinci gün politik bilinç ve kültür, Tinin Fenomenolojisi ile Mantık Bilimi'nin ilişkisi, anımsama ve kavrama diyalektiği konuları tartışıldı. Açılış konuşmasında Aziz Yardımlı Hegel'in anlaşılmasının güçlüğüne ve kongrede geçecek iki günün zorluğuna dikkat çekti. Dinleyicilere 200 yıldır özellikle bir şekliyle anlaşılmaz kalan bu filozofu anlamanın neden önemli olduğunu, kongrenin gösterebileceğini umduğunu ifade etti. Kongre'nin söz konusu anlama çabaları açısından başlangıç olmasını diledi.

İlk konuşmacı Andreas Arndt'tı. Arndt sunumunda Tinin Fenomelojisi'ndeki diyalektik yaklaşımı ve tarihsel bir diyalektiğin ne olabileceği üzerinde durdu. Tinin Fenomenolojisi, Doğa Bilimi ve Mantık Bilimi diziliminde sistemin kavranması açısından diyalektiğin nasıl bir önemi olduğunu belirlemeye çalıştı. Özellikle şu sorun üzerinde yoğunlaşan bir tartışmaya girdi: "Eğer Mantık Bilimi, Tinin Fenomenolojisi'nin bir sonucu olarak ele alınacaksa, Tinin Fenomelojisi'ndeki diyalektik Mantık Bilimi'ndeki diyalektik ile hangi yönden bağıntılıdır?" Bu sorunu Arndt bir başka dolayım/ sorun aracılığıyla açıkladı: "Eğer Tinin Fenomenolojisi'nin örtük mantıksal bağıntısı sorgulanabilirse, o zaman Mantık Bilimi'nin örtük tarihsel bağıntısı da sorgulanabilir". Yani mutlak bilgi bir bütün olarak varlıktır, o bu varlık olmakla tamlık ve doluluktur. Onun için artık yokluk ve oluş aşılmıştır, özümsenmiştir, tarihsel olarak varlığın tam anlamıyla somutlaşmasıdır. Bütün bu anlamları nedeniyle mutlak, bilgidir.

Arndt'a göre Tinin Fenomelojisi'nin Giriş ve Önsöz bölümleri dikkatle ele alınırsa "devrim"in varlığı fark edilir. Devrim ya da diyalektik devrim "şimdi ve burada" gerçekleşen "deneyim"in kendisidir. Dolayısıyla bu açıdan bakıldığında Karl Marx'ın mutlak bilgiyi komünizmle eşitlemesi söz konusudur. Bunu da Arndt'a göre 1844 Ekonomi ve Felsefe Elyazmaları'nda, Felsefenin Sefaleti'nde, Ekonomi Politik Eleştirinin Taslağı'nda geliştirmiştir. Aslında bunun anlamı şudur Arndt'a göre, Marx Hegel'in nesnel Tininin nasıl gerçekleşeceğini gösterir. Tarihi diyalekleştirir. Ancak bu süreci "genetik" olarak ardışıklaştırır teleolojik olarak değil.

Arndt'ın sunumu oldukça dikkat çekiciydi. Birincisi tarihin diyalekleştirilmesinin Hegel açısından nasıl serimlendiğini göstermesi açısından, ikincisi Marx'ın bu diyalekleştirmeyi komünizm ile ilişkilendirerek düşündüğünü açıklaması açısından. Ancak bu konularda tartışma çıkmadı. Daha sonra farklı bir oturumda başka bir bağlam üzerinden Hegel ve Marx ilişkisine geri dönüldü.

Önay Sözer diyalektiğin kaynağına dönüş yapmanın ne derece elzem olduğunu ortaya koymaya çalıştığı konuşmasında, Heidegger'in Hegel okuması üzerinden bir çözümleme denemesine girişti. Sözer Heidegger'in Hegel'deki deneyim ve diyalektik kavramlarını yorumlamasındaki ontolojik

köklerinden yararlanarak günümüz iletişim teknolojileri, küreselleşme ve diktatörlüklerinin eleştirisini yaptı. Özer bunu yapmak için Heidegger'in "erfahrung" ile varolanın varlığı ve "erscheinen" ile görünen bilgi arasında kurduğu ilişkiyi açıkladı. Sonrada "dia-lectics" kavramındaki "dia" yani aranın, "geçit"in günümüz toplumunda kayboluşuna dikkat çekti. Böylece eleştirisinin temeline yerleştireceği veriyi elde etti. Çünkü Sözer'e göre deneyim ancak arada, geçitte gerçekleşir. Fakat günümüz açısından bu ara kaybolmuş, yani varolanın varlığını ele geçirilecek olan deneyim yitmiş onun yerine enformasyon adı altında görünenin bilgisi almıştır. Bu da mutlağın aracı olarak bilgiyi deforme etmiş ya da yolundan alıkoymuştur.

İşte, "niçin diyalektik" ya da "diyalektiğin kaynağına dönüş neden gerekli" sorularının yanıtı, deneyimin ele geçirilmesi sorunu ile birlikte düşünüldüğünde anlamlı olmaktadır. Özer'e göre yeni hayat tarzları vaaz eden acıyı, hayal kırıklığını, geçmişi, doğal bilincin eğitimini ortadan kaldıran ya da gereksizlik görünümüne sokan reklamlar en basitinden "görüş birliği fabrikasının-Noam Chomsky" işkence aletleri olarak yeni diktatörlükleri kuruyor ve koruyor. Bütün bunların bu şekilde olması Özer'e göre, deneyimin yaşandığı o diyalektik kökte bulunan aranın yokluğudur.

Aziz Yardımlı konuşmasında diyalektik yöntemin Hegel düşüncesindeki yerini, diyalektik düşünce ile spekülatif yöntem arasındaki bağı ve genel olarak Tinin Fenomenolojisi'nin Hegel'in sistemindeki yerini tartışmak istedi. Fakat bütün bunların anlaşılır olması için günümüz düşünce akımlarının ve düşünce atmosferinin verimsizliğini göstermeyi denedi. Hermeneutik, varoluşçuluk, yapısalcılık... gibi öznelci, fragmental, göreli ve evrenselcilik karşıtı görüşlerin eleştirisini yapmaya çalıştı. Hegel felsefesinin anlaşılırlığı açısından değerlendirdiği bu bakış açılarını aslında Yardımlı'nın mahkum ettiğini söylemek çok fazla ileri gitmek olmaz. Yardımlı konuşmasına sunumunda söz konusu ettiği konulara başlayamadı. Çünkü bütün süresini Hegel felsefesinin neden anlaşılamadığına vakfetti.

İlk oturumun konuşmacıları Arndt, Sözer ve Yardımlı'nın konuşmalarını bitirmelerinin ardından tartışma bölümüne geçildi. Sözer'e Heidegger'in genel olarak Hegel eleştirileri ve metafizikçi olarak Hegel'i olumsuz anlamda değerlendirmesine karşın, Hegel'i Heidegger'den alınan bazı referanslarla okumanın anlamı soruldu. Bir başka ifade ile bunun olanaklı olup olmayacağı sorgulandı yeniden. Arndt'a ve Yardımlı'ya ise Hegel'in yönteminin diyalektik olup olmadığı, Hegelci yöntemin adlandırılması açısından spekülatif yöntemin adının kullanılmasının daha doğru olup olmadığı soruldu.

İkinci oturumun konuşmacıları Richard Gunn ve Evrim Kutlu idi. Gunn teori ve pratik açısından Hegel felsefesini değerlendirdi. Gunn'a göre her felsefi çaba aynı zamanda filozof, ancak düşüncesinin ağırlık merkezi ve onun denge unsurları gözönüne alındığında anlaşılabirilirdi. Hegel için de durum aynıydı. Gunn'a göre Hegel'in düşüncesinin teorik açıdan ağırlık mer-

kezi gerçeklik anlayışında, pratik açıdan ise özgürlük ve tanıma anlayışında yatmaktadır. Hegel'in özgürlük ve tanımayı içiçe değerlendirdiği, biri olmadan diğerinin gerçekleşemediği, karşılıklı tanıma gerçekleştiğinde ise gerçekliğin ortaya çıkarıldığı düşüncesinden hareketle Gunn, teori ve pratiğin Hegel felsefesinin ve özellikle de Tinin Fenomenolojisi'nin açılışını oluşturduğunu savladı.

Evrim Kutlu Gunn'un özgürlük ve tanıma üzerine söylediklerini destekleyen bir teorik giriş yaparak, kültürlerarası iletişimde tanınma kavramı üzerine durdu. Tanınma sürecinin sadece Tinin kendisini bilme ve kavrama sürecinin bir işlevi olmadığını; aynı zamanda da zorunlu koşulu olduğunu belirledi. Bu açıdan bakılınca Kutlu, kültürlerarası diyaloğun özgürlük ve karşılıklılık olmaksızın gerçekleşemeyeceğini vurguladı. Dolayısıyla Kutlu'ya göre, Hegel felsefesi açısından özbilinç ve bilinç kavramlarının ve hakikatin kavranış biçiminin anlamı üzerinde durmak gereği vardır.

Bu oturumun tartışma bölümünde biraz hararetli oldu. Şöyle ki, Hegel'in Tinin Fenomenolojisi'nde sadece 8 sayfa ayırdığı fakat yine de en çok alıntılan "efendi-köle" ilişkisi bölümü Kutlu tarafından da tanınma ve özgürlük söylemi için alıntılandı. Dolayısıyla Kutluya gelen sorular, Hegel'in kültür filozofu olup olmadığı, doğal bilinç ile felsefe yapmanın ne kadar Hegelci olup olamayacağı üzerine yoğunlaştı. Gunn'a ise Hegel'in felsefesinin ağırlık merkezi ile doğal bilinç, kültür ve diyalektik ilişkisi soruldu, bunların nereden başlayıp nerede sonlandığının açıklamasını yapması istendi.

Günün üçüncü oturumunda konuşmacılar Reinhard Jellen ve Doğan Göçmen'di. Jellen Tinin Fenomenolojisi ile Marksizm üzerinde durdu. Hegel'in tutumu ile Marx'ın tutumu arasında temel bazı motifler açısından benzerlik olduğunu söyledi. Örneğin Jellen'e göre özgürlüğün gerçekleşme teması her iki düşünür için de vazgeçilmezdir. Özgürlüğün gerçekleştirilmesi hem öznenin kendini bilmesi hem de bu bilme sürecinde edindiği yabancılaşmaları aşması ile olanaklıdır. Hegel felsefesi açısından yabancılaşma, bilincin kendini değişik edimsellikler süreci içinde öz-tanıması dolayımıyla varolur ve sürecin tamamlanması, varlık-düşüncenin gerçekleşmesi ile ortadan kalkar. Oysa Marx açısından özne- nesne ilişkisinin baş aşağı çevrilmesi söz konusudur. Marx yabancılaşmayı insansal üretim ilişkilerinin bir sonucu olarak görür, dolayısıyla bu ilişki biçimlerinin ortadan kaldırılması ile yabancılaşmanın aşılacağını öngörür. Jeller'e göre iki düşünür arasındaki önemli fark da buradadır. Hegel yabancılaşmayı özgürleşme ve tanınma sürecinde bir ilişki olarak ele alır. Marx ise yabancılaşmayı tamda insansal ilişkiler tarafından üretilmiş maddi ilişkilere bağlı olarak değerlendirdiği için aşılabilir olarak görür.

Doğan Göçmen konuşmasında Hegel'in Aydınlanmacılıkla ilişkisini sorguladı. Hegel'in felsefi düşüncesinde inanç ve bilgi arasında kurduğu ilişkinin çelişkili yapısına dikkat çekti. Bu çelişkiye ilişkin Wilhelm Dilthey, Georg Lukacs ve Vittorio Hösle'nin yorumlarına değindi. Lukacs'ın Hegel yorumun-

dan yararlanarak Hegel ile Aydınlanma arasındaki ilişkiyi temellendirmeye çalıştı. Özellikle Tinin Fenomenolojisi'nin "Aydınlanmacılık" bölümünü tartışma konusu etti. Hegel'in Aydınlanmanın devrimci yanlarına sahip çıktığını gösterdi.

Tartışma bölümünde Jellen'in Hegel ve Marx ilişkisi üzerine kurduğu bağ ve bununla birlikte Hegel'in felsefi yaklaşımının sadece idealist bir çerçeveye sahip olup olmadığı üzerinde duruldu. Hegel'in idealizminin materyalizme karşı olmaktansa realizme karşıt olduğu tespiti uzun bir süre özellikle Arndt, Göçmen ve Jeller arasındaki tartışıldı.

İkinci günün ilk oturumunda konuşmacılar Barış Parkan ve Zeynep Savaşçın'dı. Parkan'a göre Hegel, Tinin kendini gerçekleştirmesinde emeğin rolünü ortaya çıkardı. Buna karşın Hannah Arendt ise "emek, iş ve eylem" diye üç ayrı tanıma başvurarak insanın kendini gerçekleştirebilmesi için emekten ve üretimden bağımsızlaşması gerektiğini ortaya koydu. Hegel'in özgürlük, üretim ve kendilik arasında kurduğu ilişkinin Arendt'teki olumsuz niteliğini gözönünde bulundurarak Parkan, çağdaş yazar Frithjof Bergmann'ın kendilik sorununa yaklaşımdan hareketle özgür olmanın imkanını tartıştı. Bergmann'a göre, özgürlük tartışmasını öncüleyen tutum, bir öznenin kendini neyle özdeşleştirdiğidir. Bu noktadan hareketle Parkan, Hegel'in özgürlük, üretim ve kendilik yaklaşımını üretim ilişkilerinin önemini de vurgulayarak sorgulamanın gerektiğini belirledi.

Zeynep Savaşçın ise Charles Taylor'ın çokkültürcülük yaklaşımındaki Hegelci kökleri tartıştı. Taylor'ın modern devlet ve Hegel arasında kurduğu bağın, ulus-devlet ve ona bağlı yurttaşlık anlayışının giderek daha çok tartışılır hale gelmesi ile nasıl da belirginleştiğini gösterdi. Taylor'ın kültür, tarih ve din eksenli kimlik sorununu Hegelci tanınma ve özgürlük tartışmaları bağlamında ortaya koyuşu, Savaşçın'a göre günümüz siyaset felsefesinin önünde ufuk açıcı bir konum olarak belirdiğini savundu.

İkinci günün ikinci oturumunda Kurtuluş Dinçer, Güçlü Ateşoğlu ve Alper Türken konuşma yaptılar. Dinçer Hegel felsefesinin dili, özel olarak Tinin Fenomenolojisi'nin dili ve Hegel felsefesinin genel olarak üslubu üzerinde durdu. Dinçer'e göre gerçekte bir çok felsefe okuru ve Hegel felsefesi uzmanı tarafından bu felsefe zorluklarla dolu olarak kabul görür. Hegel oysa bu durum karşısında tam da karşıt savlara sahiptir. Çünkü Hegel'e göre felsefe canlı ve somuttur, bu yüzden basit ve anlaşılabilir bir dil tüm insan deneyimlerini açıklamak ve bilince getirmek için yeterli olacaktır. Dinçer yine de Hegel okurlarına bir öneri de bulundu. Hegel okurken Alman Dilinin Tarihsel Sözlüğü eşliğinde ilerlemek bazı sıkıntıların aşılması için yararlı olabilir, dedi. Güçlü Ateşoğlu tarihsel edimsellik ile mantıksal zorunluluk arasındaki ilişkiyi tartışma konusu etti. Tinin Fenomenolojisi'nde belirgin olarak ortaya çıkan tarihsel bilincin ne tür bir edimsellikle geliştiğini ve bu edimselliğin ne tür bir bilincin deneyiminin bilimini oluşturduğunu temellendirmeye çalıştı. Ateşoğlu-

'na göre Hegel, Descartes'tan Kant'a kadar ortaya konmuş olan tasarımsal hakikat anlayışları ile yüzleşmektedir. Bu anlayışların akılcı perspektif içinde ortaya çıkarttığı deneyim fikri daralmıştır. Buna karşın Hegel'in fenomenolojik yaklaşımının temelinde yatan edimsellik, her tür ilişkiye öncül gelmemekle şimdi ve burada gerçekleşecek deneyimin hem tikel hem de evrensel olanın taşıyıcısı olarak ortaya çıkmasına neden olmuştur. Ateşoğlu'na göre Tinin Fenomenolojisi'nin derinliklerinde paralel şekilde varolan mantıksal zorunluluk ve tarihsel edimsellik bu imkanın temelidir. O halde şunu itiraf etmek gerekmektedir Ateşoğlu'na göre: "Hegel İbn-i Rüşt'ünü beklemektedir".

Alper Türken analitik felsefe geleneğinin son yıllarda Hegel felsefesine yönelmiş olmasının anlamını sorguladı. Analitik geleneğin Alman İdealizmine karşı olan tutumu çok bilindik olmasına karşın Hegel'e duyulan ilgiyi Türken, analitik felsefenin kendi içinde bulunduğu felsefi öz-eleştiri ve kavramsal yaklaşımının Kantçı sınırları ile girdiği tartışmaya bağladı. Çünkü analitik gelenek, "bilişsel içerik; nesnellik ve öznellik; tikellik ve evrensellik kavramsaldır"ı söyleyebilmek için Hegel'in tutumuna daha yakın olması gerekirdi. Türken'e göre Hegelci bilgi ve kavram kavramı bu yüzden bugün analitik felsefenin kendi sorunlarını aşabilmek için önemli bir ufuk olacaktır.
Bu oturumun tartışma bölümünde küçük bir tatsızlık oldu. İzleyicilerden biri heyecanını tutamayıp tüm Hegel bilgisini salonla paylaşınca, yeterince tartışma yapılamadı.

İkinci günün son oturumunda Elif Çırakman, Çetin Türkyılmaz, Levent Kavas konuşmacıydı. Elif Çırakman anımsama ve özveri kavramlarından hareketle özgürleşme serüveninin nasıl gerçekleşebileceğini açıklamaya çalıştı. Çırakman'a göre anımsama spekülatif bilgi Tinin kendi bütünlüğünün izini parçada tanıması ile gerçekleşir. Bu Tinin Fenomenolojisi'nin sınırlarından bakıldığında hem fenomenin kendisinin hem de "kavramın" birliğinde gerçekleşecek tanımadır. Böylesi bir tanıma için deneyim tarih, tarih de kavram olarak içselleşir, bir başka ifade ile edimselleşmenin sağladığı deneyim, tarih, kavram birliği Tinin anımsama ve özverisini gerektirir. Tin zaten "öz-veri"de bulunarak, verili olanı tanıyarak kendini gerçekleştirir yani özgürleşmiş olur. Çırakman'a göre Hegel'de özveri özgürleşmenin en yetkin ifadesidir. Çünkü özveri fenomenin kendi sınırlı varoluşunu edimsellikte tanıyarak kendi mutlaklığından vazgeçişini aynı zamanda Tinin tasarımsal düşünüşten vazgeçmesini gerektirir. Anımsama bu özverinin gerçekleşmesinin imkanlı kılarak özgürleşmeye yol açar.

Çetin Türkyılmaz, Hegel ve Martin Heidegger'in düşünceleri arasında karşılaştırma yaptı. Heidegger Hegel'i batı metafiziğinin sonuna yerleştirir, Greklerle başlayan ve Hegel'le tamamlanan süreç aslında batı metafiziğinin tamamlanması anlamında bir sona ulaşmaktadır. Heidegger'e göre bu düşünüş, özellikle Hegel'de temel olarak düşünülmüş olanın mutlaklık bilince çıkarılmasıdır. Yani Hegel felsefesinin teleolojik yönü ve onun diyalektiğinde

varolan Aufhebung(kapsayarak aşma) Heidegger'in felsefi yaklaşımı açısından sorunludur. Çünkü o düşünülmemiş olandan hareket eder, bu yanıyla da batı metafiziğinin teleolojik yönünü dışarıda bırakmaktadır. Türkyılmaz'a göre Heidegger'in bu çabası önemlidir.

Levent Kavas Tinin Fenomenolojisi'nin "mutlak özgürlük ve terreur" bölümünü açıklamaya ve bu bölümün anlamını çözümlemeye çalıştı. Kavas'a göre bu bölümdeki bir çok kavram, sözcük, deyim Fransız Devrimi'nn ve devrimin çocuklarının yenmeğe başlandığı dönemin kalıntısıdır. En başta terreur, terörizm ilk kez o dönem kullanılmağa başlanmıştır. Devrim kendi kavramlarını yaratmıştır. Kavas'a göre Hegel'in Minerva dergisini takip ettiği bilinmektedir ve o dönem yazıştığı bazı arkadaşlarına dönemin politik sorunlarına ilişkin gayet açık şekilde gündelik dilin alalade sınırları içinde espiriler yaptığı da bilinmektedir. Önemli olan bu dilin Tinin Fenomenolojisi'nde varlığıdır. Hegel mutlak özgürlük ve terreur bölümünde, sadece terreur kavramını değil aynı zamanda bir çok yeni kavramı da kullanır. Bunlar en nihayetinde Hegel'in mutlak özgürlüğünün armağanıdır.

Bu bölümde Kavas'ın sunumundaki ayrıntılar dolayısıyla sorular soruldu. Ayrıca Aydınlanma ve devrim ile ilişkisi açısından Hegel'in yaklaşımının ne olduğunun yeniden hatırlatması istendi. Bir başka soru ise şiddet tekeli, mutlak özgürlük arasındaki bağdı. Türkyılmaz'la aufhebung kavramının türkçe karşılığının neler olabileceği üzerine bir tartışma yapıldı. Öneri olarak "kaldırmak" söylendi fakat yine de genel bir karşılık bulmadı. Çırakman'a ise özveri ve anımsama bağını ele alırken psikanalitik bir ilişki kurmanın Hegel felsefesi açısından imkanlı olup olamayacağı soruldu.

Konuşmalar ve tartışmalar sona erdiğinde katılımcıların tümü gerçekten yeterince yoruldu, fakat tartışmaların ve konuşmaların seviyesi bütün zorluklara rağmen yüksek katılım ve iyi performansla sürdürüldü. Sanırım Yardımlı'nın "Hegel'i Türkçe'de ve Türkiye'de teknik ayrıntılar içine girerek tartışmak mümkün olacak mı, bunu ne kadar başaracağız?" kaygısı böylece olumlu olarak giderilmiş oldu. Tekrar buluşabilmek dileğiyle toplantı kapandı.

Bora Erdağı

Kongre Haberi: "Karaburun II. Bilim Kongresi"

Karaburun yarımadası İzmir'in batı uçunda küçük bir kasaba. Tabelasında 3000'den az nüfus bilgisi var. İnternetten araştırınca rehberler en başta trafik ile ilgili uyarıda bulunuyorlar. Dile kolay Çeşme otobanından Karaburun'a sapınca 200'e yakın farklı keskinlikte viraj var. Tabii deniz yolu ulaşımını tercih

edenler için virajlar değil denizde bahtlarına çıkan dalgalar sorun olabilir. Üçkuyular - Karaburun arasında küçük bir deniz otobüsü servisi bulunuyor.

Karaburun Bilim Kongresi bu yıl ikinci kez düzenleniyor. Bu kongrenin düzenlenmesinde özellikle bir çok genç "girişimci" akademisyenin önemli rolü var. Tabii böyle organizasyonların mali ve idari yükünü sırtlanan kuruluşları da es geçmemek gerekir. Özellikle Karaburun Belediyesi ve Kaymakamlığı ile Mordoğan Belediyesi'ni hatırlatmak yararlı olacaktır. Kongre 6 Eylül perşembe günü Mordoğan Belediye Başkanlığı'nın açılış kokteyli ile başladı. Başkan Ahmet Çakır bilim üretiminin kamuoyunun genel yararı açısından örgütlenmesinin faydasına değindi ve katılımcı bilim insanlarının bu konuda hassas olmalarını istedi. Karaburun Kaymakamı da beldenin gelişimi açısından kongreleri desteklediklerini, turizm ve bilimin hem beldenin hem de ülkenin kalkınmasına fayda sağladığını düşündüklerini söyledi. Daha sonra da diğer konuşmacıların söz alması ile açılış kokteylinin sohbet bölümüne geçilmiş olundu. Bu sıcak karşılama bütün etkinlik günleri boyunca sürdü.

Kongre bu yıl üç salonda yapıldı: Karaburun Belediye Düğün Salonu (A Salonu-250 kişilik), Karaburun Halk Eğitim Salonu (B Salonu-150-200 kişilik), Karaburun Öğretmenevi Lokali (C Salonu- 40-50 kişilik). Her gün aynı anda üç oturum birden başladı, toplam 17 oturumda 80'in üzerinde konuşmacının bildirisi vardı. Üç gün boyunca salonların doluluk oranı %50'nin altına nadiren düştü. Yani Karaburun Bilim Kongresi'nin tam anlamıyla fiziksel olarak tatminkar bir niteliği vardı.

Cuma günü açılış oturumunu İzge Günal yönetti ve ilk konuşma Hasan Ünal Nalbantoğlu'nun akademi- bilim ve bilimsel üretim süreci ile ilgili kısa bir yazısı idi. (Bu yazı Nalbantoğlu'nun katılmaması nedeniyle okundu. Katılmama gerekçesini Nalbantoğlu konuşmasında şöyle dile getirmişti: "Görüşlerim bir önceki kongrede bildirdiğim minvaldedir ve yenilik arzetmemektedir, Kongre'ye duyduğum saygıdan dolayı katılmamın gereksiz olduğuna karar verdim". Daha sonra Taner Timur yıllardır Türkiye üniversitelerinde verilen "özerklik mücadelesi"nin sorunlu yanlarına değindi. Çünkü doğrusunun özerklik değil özgürlük mücadelesi olduğunu, Fransa'da geçen yıllarda yaşanılan örnekleri de göstererek anlattı. Korkut Boratav çok hoş bir hatırasını aktararak, bu sorun hakkındaki görüşlerini açıkladı. Akademisyen-devlet ve akademi ilişkisini 1930-1960 arasındaki bir görünümünü ortaya koydu. Pertev Naili Boratav'ın asistanlık günlerinden başlayan ve hayatının kalan tüm yıllarına yayılan serüvenini üç olay üzerinden aktardı. Bu hikayeden çıkan sonuç, devletin geçmişte verdiği her cezaya karşı bir de şans veren tavrının giderek yok olmaya başladığıydı. Boratav yeni kuşakların devletin giderek gaddarlaşan yüzü ile karşı karşıya kaldığını ifade etti.

Öğlen köylü kadınların çeşit çeşit yemeklerini fiyatını biz belirlemek üzere tattık. Lezzetliydi yiyecekler. Ağaçların altında, dağ ve deniz manzarasında hoş sohbetler eşliğinde hem yemek yedik hem de hangi oturumlara gi-

deceğimizi düşündük. Öğleden sonra katılacağım ilk oturum şüphesiz belliydi, çünkü benim de bir sunumum vardı o oturumda. Dolayısıyla B1 oturumuna gittim. Oturumun yöneticisi Mehmet Türkay'dı hepimize on beşer dakika süre verdi. İlk sunumu Ersin Vedat Elgür "Bilime karşı bilim ya da eleştirel gerçekçilik" başlığında yaptı. Sunumunun temel tezi Marksizmin günümüz hakim bilim nosyonlarına karşı kendi bilim paradigmasının olduğu ve bu paradigmanın her türlü bilim kavrayışı ile metodolojik ve ontolojik olarak baş edebilecek güçte olduğu yönündeydi. Sunumum "Deneyim ya da 'Momente Vivere' Yok(sun)luğu" başlıklıydı. Sunumumda eleştirinin belirli bir nesneye yönelik yüzleşme olduğunu ve yaşamın kendisinin kişi olarak yaşanabilmesinin ön koşulunun bu türden bir yüzleşmeyle olanaklı olacağını ifade ettim. İrem Tunçer "Bilimin özerkliğini Althusser'le düşünmek" başlıklı sunumunda Althusser'in bilim ile ideoloji arasında kurduğu bağı sorunsallaştırdı. Bilginin düşünsel ve pratik yeniden üretimi konusunda Althusser'in tutumunu anlaşılır kılmaya çalıştı. Ece Öztan ise sunumunun başlığında bütün anlatacağını özetlemişti: "'İnsanlar hakkında' değil, 'insanlar için' sosyoloji ya da gündelik hayatın sosyal bilim sorunsalı yapılması: Bir alternatif yaklaşım üzerine". Öztan Dorothy Smith'in geliştirdiği tutumun önemini açıklamayı denedi. Tartışma bölümünde ise çok sayıda soru soruldu konuşmacılara böylelikle bildirilerde tam açıklanma imkanı bulmayan ifadeler bir kez daha konuşulmuş oldu.

Oturum sona erince A2 oturumuna katılmak için yola çıktık fakat Fuat Ercan, Ahmet Öncü, Mehmet Türkay, Otonom yayıncılıktan Cengiz Bey ve adını bilmediğim başkalarının da zaman zaman müdahil olduğu bir tartışma yaptık. Temel sorun Marx ve yöntem sorunu, Marx'ın diyalektik kavrayışı ve siyaseti çerçevesinde gelişti. Böylece A2 oturumunu kaçırmış olduk. Fakat sokakta yapılan bu sohbet tam anlamıyla Sokratik bir diyalogdu. Oldukça şölensel bir niteliği vardı. Sanırım herkes tartışmadan kendi adına çeşitli tatlar edindi. Sadece oturumlar sırasında değil, sokaklarda da tartışabilmek, fikirlerin çarpışmasını görmek güzeldi. Çünkü bu konuşulanların ne derece içselleşmiş olduğunu göstermekteydi.

İkinci güne geçmeden birinci günün genel bir değerlendirmesi açısından bazı hatırlatmalar yapmak isterim. A1 oturumunda "Emperyalizm, bilim ve politika" başlıklı tartışma, C1 oturumunda "Bilimsel üretim, akademi ve sendikalar" başlıklı tartışma, A2 oturumunda "Sosyal bilimlerde parçalanmışlık: Cinsiyetlerin sınıfı mı, sınıfların cinsiyeti mi?" başlıklı tartışma, B2 oturumunda "Mekan, iletişim ve hukuk" başlıklı tartışma, C2 oturumunda "Bilimsel bilgi üretimi, felsefe ve 'iki kültür'" başlıklı tartışma yapıldı. Ayrıca özel bir oturumla Ulus Baker Anma Oturumu gerçekleşti. Bu oturumda Ersan Ocak, Ulus Baker ile olan dostluğunu, Baker'in Ankaralılığını anlattı. Adile Arslan Avar'da Baker'den kendi bireysel gelişiminde kazandığı bazı özel düşünce ve tavırların neler olduğunu açıkladı. Ayrıca kısa bir filmle de Baker'in görün-

tüsü salonda izlendi. Fakat Baker'i yapılan konuşmalarla sanki tanıtamadı. Çünkü yapılan değerlendirmeler öznel ilişkilerle aşırı derecede içiceydi. Hani Baker'in yazdıkları, yaptıkları, öğrencileri v.s. görünürlük kazansa, anlaşılması için tartışmalar ortaya çıksa daha iyi olurdu. Şahsen kendisini tanımıyorum, birkaç yazısını okudum fakat katıldığım bu oturumun bana Baker'i tanımak isteğime rehberlik yapmadı... Bu günün gecesinde de Kuyucak Plajı'nda şarkılı türkülü bir eğlence düzenlendi. Rüzgar hocaları üşütünce meydan gençlere kaldı, bol bol sohbet edildi ve eğlenildi.

İkinci gün A3 oturumuna katılmaya karar verdim. Oturumu Yücel Çağlar yönetti. Oturumumun teması "Sokağın Bilgisi- Deneyimler"di. Mustafa Ant "Finike Pazarcı Esnafı Dayanışma Derneği Deneyimi" hakkında konuştu. Kendisi de bir pazar esnafı olan Ant akademisyenlerin yol gösterici olmasını, halkın sorunlarına sahip çıkması gerektiğini, kendi Dayanışma Derneği deneyimlerinin başka dar gelirlilerin yaşama tutunmasında örnek olduğunu ama akademisyenlerin bilgi ve katkıları olmadan mücadelelerinin sınırlı kalacağını bildiklerini ifade etti. Hayatında ilk kez akademisyenlerle Karaburun Bilim Kongresi'nde karşılaştığını fakat bir şey öğrenemediğini de ekledi! Metin Burak "Bağımsız Tekstil İşçileri Sendikası (BATİS) deneyimi" hakkında konuştu. Sendika başkanı olarak Burak, BATİS'in şimdiye kadar neler yaptığını ve ne gibi sorunlarla uğraştığını anlattı. Burak'ta Ant'ın dile getirdiği talepleri yineledi. Akademisyenlerin daha çok kamusal hayatın yararına projeler geliştirmelerini istedi. Ayla Yılmaz "Kamu İşletmeciliğini Geliştirme Merkezi(KİGEM) deneyimi"ni anlattı. KİGEM'in kurulduğu günden beri hem özelleştirmeler hem de özelleştirme kapsamındaki tesislere ilişkin ne gibi raporlar hazırladığını ifade etti. Ali Kazım Öz& Bayramali Şentürk ikilisi ise "Bademler Köyü: Tarımsal ve kültürel kalkınma deneyimi"ni anlattılar. Köylerinin tarih boyunca gelişimini, toplumsal sorunlarını ve sorunlara karşı geliştirilen çözümlerini ifade ettiler. Halen köylerinin gelişiminin hangi bağlamlarda sürdüğünü, köy senatosu ve benzeri idari organizasyonların niteliğini birer deneyim olarak aktardılar. Semahat Özdemir ise "Karaburun Yarımadası deneyimi"ni aktardı. Karaburun ile ilgili yapılan kültürel araştırmaların toplumsallaşmasının nasıl şekillendiğini gösterdi. Bu oturumun tek akademisyen konuşmacısıydı Özdemir. Tartışma bölümünde bütün konuşmacılara ama özellikle soruların yöneldiği isimler oldukları için hem Ant'a hem de Burak yeniden konuşma imkanı buldu. Karaburun Bilim Kongresi'nin sokağın sesini dinlemesi aslında sosyal bilimlerin bilimsel nesnesi ile yüzleşmesinin gerçekleşmesi açısından öğreticiydi. Çünkü sokaktakiler bu kez öğrenme sürecinin baş aktörleri oluyor ve sosyal bilimlerin paradigmatik sınırlarını eleştirel olarak sorgulanır hale getiriyordu. Bu tip oturumların desteklenmesi Karaburun Bilim Kongresi'nin alternatif bir paradigmaya sahip olduğunun en somut göstergesi olsa gerek.

İkinci günün öğleden sonraki benim katılacağım ilk oturumu B4 oturumuydu. Oturum Başkanı Fuat Ercan'dı, "Bilgi, bilim ve iktidar" konulu bir tema tartışıldı. Kazım Tolga Gürel "Tarihte bilgi ve iktidar ilişkisi üzerine bir inceleme", Necdet C. Aldemir ve Begüm Köse "Kim için ve ne için bilim", Gültekin Karaca "Bilimde taraf olmak", Eylem Şen "Kapitalist toplumda bilimsel üretim süreçlerinin sınırlılıkları ve bunları aşmaya dönük ne yapmalı" başlıklı sunumlarını yaptılar. Gürel bilimin tarih boyunca iktidar ilişkilerinden arınık olmadığını, dolayısıyla bilim ile iktidar aygıtlarının paralel gelişme içinde olduğunu savladı. Aldemir ve Köse ikilisinin sunum metninde ise temel soru imparatorluk çağı olarak gördükleri günümüz küresel sisteminde üniversitelerin içine düştüğü bunalımdı. Akarca ise konuşmasının temel dayanağını bir yıl önceki Kongre'de Tülin Öngen'in bitiş cümlelerine göndermede bulunarak geliştirdi. Nihayetinde Öngen'in "hiç olmazsa burjuvazinin organik aydını olmayın" çağrısını "burjuvazinin aydını olmayın" diye genelleştirdi. Bu genelleştirmeyi de bilim insanının sınıfsal çelişkilerin bir tarafı olması zorunluluğu ile açıkladı. Şen'in konuşması "ne yapmalı" sorusuna cevap arayanlara yönelikti. Şen "pratik materyalizm" olarak adlandırdığı eylem kılavuzluğu aracılığıyla somut bazı girişimlerin içinde olduğunu, bu girişimlerin alternatif yaşam kültürünü yarında değil şimdide ve burada örgütlediğini anlattı. Tartışmalar bölümünde bilim, ideoloji, iktidar, Marksist paradigmalar gibi konular tekrar tekrar konuşuldu. Tartışmanın yoğunluğu bazı karanlık ifadelerin havada uçuşmasını sağladı. Bazı konuşmacılar "evrensel yozlaşma" gibi tuhaf kavramlar kullanırken bazıları da yanlış bilinç olarak tanımladıkları ideolojinin sınıfsız toplumla ortadan kalkması durumunda, yine de "yanılsamalı bilinç" diye bir şeyin devam edeceğini savladılar... Açıkçası bu savları ya da ifadeleri konuşmacıların farkına varmadan kullandıklarını gözlemledim. Dolayısıyla gözden geçirmek gereken bu düşüncelerin neye göre dile geldiğini tartışmak gerek. Herhalde ahlaki bir gerekçe ile bir öz gönderiminde bulunarak yozlaşmadan söz edildi, bu anlamda evrensel değil de genel bir yozlaşma ifade etmeyi istemek yozlaşma hakkındaki vurguyu artırır. Ancak her halükarda Marksist perspektiften yozlaşma anlamlı bir içeriğe sahip değildir. Çünkü Marksizm ayırıcı özelliği herhangi bir mutlaklık içeren öz düşüncesine sahip olmamasıdır. Diğer konuya gelince onun ne anlamda geliştirilmiş olduğunu anlamakta güçlük çekiyorum. Georg Lukacs yanlış bilinç ile ilgili en ilk düşünceler geliştiren Marksist-filozof, fakat ne o ne de bir başkası yanılsamalı bilinç ile ilgili böyle bir sava sahip. Sanırım burada ideoloji ve yanılsama arasındaki tanımsal ilişkide bir sorun var.

İkinci günün katılamadığım diğer oturumları şöyleydi: B3 oturumunda "Piyasa, savaş, teknoloji ve ekonomi" konulu tartışma, C3 oturumunda "Üniversite, fikri mülkiyet, liyakat sistemi" konulu tartışma, A4 oturumunda "Bilimsel üretim süreçleri ve bir kurum olarak tıp ve sağlık" konulu oturumlar vardı. İkinci günün son oturumu A Salonundaki serbest kürsülü tartışmaydı: " Dün-

yada ve Türkiye'de bilimsel üretim süreci: Toplumsal ve kuramsal biçimleri". Daha sonrada Özgür Tiyatro'nun seslendirdiği "Şeyh Bedreddin Destanı" dinletisi oldu. Tabii akşam yemekleri de Karaburun iskelesindeki nezih bir restoranda yendi, bol bol söyleşildi.

Üçüncü gün katılmaya karar verdiğim oturum "Modernizm-postmodernizm" başlıklı C5'teki oturumdu. Oturum Başkanı Samet Bağçe'ydi. Konuşmacılardan Yıldız Akpolat "Devrimci burjuvazinin ütopyası olarak aydınlanma felsefesi ve muhafazakarlaşan burjuvanın ideolojisi olarak pozitivizm ve pozitivist sosyoloji" başlıklı bir sunum yaptı. Sunumu için genel bir tablo hazırlamıştı. Ancak tabloda ortak kavramlar farklı dönem veya düşünceler için kullanılıyordu. Dolayısıyla aslında bir çok açıdan anlaşılırlık adına indirgemeci bir tutum benimsenmiş oluyordu. Kari Mannheim'ın bilgi sosyolojisinden hareketle Akpolat, eleştiri ve görüşlerini temellendirme şansı yakaladı. (Hasan Aydın ve) Mehmet Taki Yılmaz ise "Metafizik çağına dönülürken modern bilime yönelik postmodern eleştiriler ve felsefi değeri" temalı bir sunum yaptı. Sunum oldukça sorunlu geldi bana. Çünkü yazarlar temel kaynaklardan pek bahsetmeden ya da yeterince gerekçeler oluşturmadan postmodernizm eleştirisi yaptılar. Ayşe Mermutlu "Başlık yerine: Düşünümselliğe dair düşünüm ya da bazı soru kiplerinin lüzumsuzlaştırılması üzerine" başlıklı sunumunu bir genç arkadaşa okuttu. Çünkü Mermutlu'nun bir rahatsızlığı vardı. Genç arkadaş da metni tüm iyi niyetine rağmen vurgusuz ve hızlıca okudu. Böylece konuşmadan neredeyse hiçbir şey anlaşılmadı. Tartışmalara kalamadım fakat bu bölümde bazı dinleyicilerin yüksek sesle katılımcılarla "tartıştığını" duydum. Sanırım yukarıda işaret ettiğim sorunlar gergin havanın oluşmasına katkı sağladı. C5 oturumundan ayrılır ayrılmaz B5 oturumuna gittim. Fuat Ercan katılımcıların bildirilerini tartışıyordu. Sonra da tartışma bölümüne geçildi. Konu eğitim bilimleriydi. Ferda Uzunyayla "Eğitim ne için ve nerede şekilleniyor?", Seçkin Özsoy "Eğitim bilimlerinin politik işlevi ve sorumluluğu: 'Yaratıcı Özyıkım' ", L. Işıl Ünal "Yapageliyor olmanın rahatlığını duymak: Türkiye'de Eğitim Bilimcilerin 'Eğitilmiş'lik Hali", Sabri Güngör "Eğitim Bilimcilerin Metodolojist Yanılsamaları" başlıklı sunumlarını yaptılar.

Öğleden sonra deyim yerindeyse Karaburun'da geçirdiğim en güzel zamana tanıklık ettim. A5 salonunda "Bugünü Marx'la anlamak" başlıklı oturumu Ahmet Haşim Köse yönetti. Katılımcılar Korkut Boratav, İşaya Üşür, Ahmet Tonak ve Nail Satlıgan'dı. Türkiye sol çevrelerinin ilk elden sayacağı kanaat önderleri ile doğrudan Kapital ve Marx üzerine söyleşmek her halükarda öğretici olacaktı, nitekim kendi adıma oldu da. Boratav Kapital'i okuttuğu yıllarda üniversiteden ayrılmak durumunda kaldığı ve o zaman, aldığı bir teklif üzerine de Zimbabwe'ye gittiğini söyledi. Zimbabwe'de Boratav'ın başına ironik bir şey gelmiş. Bu ironi üniversiteden uzaklaştırılmasına neden olan şeyin Zimbabwe'de bir ödül olarak başına konması: Kapital'i okutmak. Boratav Zimbabwe'de verdiği dersin müfredatını ve Kapital'i okumak için iz-

lenecek yolun önemini vurgulayarak, bu yolun doğrudan Kapital'in anlaşılmasını nasıl etkileyeceğini açıkladı. Kapital'deki soyutlama düzeyleri görülmeden hakkını verilemeyeceğini sözlerine ekledi. E. Ahmet Tonak, hocası Boratav gibi kendisinin Kapital hikayesini anlatarak konuşmasına başladı. New York New School'a bir Marksist yolu düştüğünde henüz 15 sayfa Marx okumadığını itiraf etmek zorunda kaldığını ifade etti. Kapital'in az okunan hatta okunmayan ve buna rağmen kolaycılıklarla geçiştirilen bir yapıt olduğunu sözlerine ekledi. Marx'ın tasarımlarının bazılarını sonlandıramadığını, teorisinin eksik kısımlarının halen varolduğunu, her şeyden önce Kapital'in günümüz açısından kazandığı haklı öneme karşın halen kapitalizm analizlerinde başat bir değerlendirilmesinin yapılamadığını vurguladı. Kendisinin bir arkadaşı ile ortak kaleme aldığı ve İngilizce olarak yayınlanan "Finansal Muhasebe" kitabında, ülkelerin ve dünyadaki artı-değer oranının tespitini yapmaya çalıştıklarını, bu ve bunun gibi çalışmaların dönüşüm dinamiklerinin daha net ortaya çıkarılmasını sağlayacağını düşündüğünü söyledi. Nail Satlıgan, Kapital'in güncelliği ile ilgili ortaya çıkan konuşmaları iyice derinleştirdi... İşaya Üşür Kapital'in yüzeysel okunmasının artık bir yararı olmadığını, Kapital'in "içinden okunması" gerektiğini vurguladı. Temel olarak kapitalizmin tüm varoluş koşullarını içeren bir yapıt olarak Kapital'i kabul etmek çok iddialı olur fakat yine de Kapital bu iddia için en önemli adaydır düşüncesini yineledi. Bunu Marksistlerden çok kapitalist teorisyenlerin dile getirdiğini vurguladı.

Sunumlar sona erince tartışma bölümüne geçildi. Bu bölümde Kapital'in nasıl okunması gerektiğinden, zor kitap olmasına; Kapital'deki eleştirinin niteliğinden metodolojisine kadar onlarca konu tartışıldı. Satlıgan, gelen sorulardan birine ilginç bir cevap verdi: Soru "Sovyet Rusya'nın yıkılmasında Kapital'in bir rolü var mı?" türündendi. Satlıgan'da Gramsci'nin "Bolşevik Devrimi Kapital'e karşı yapılmıştır" sözünü hatırlattı. Gramsci'nin hangi bağlamda bu sözü söylediğini bilmiyorum fakat hemen aklıma Marx'ın Kapital'in Rusya'da yayımlanması ve Rusya'da devrim konusunda düşünceleri aklıma geldi. Gerçekte Kapital artı-değer sömürüsü ve ileri kapitalist ülkelerin sermaye birikim sürecini doğrudan tartışma konusu eder ve bu süreçleri açıklar. Oysa Rusya bu tartışmaya eklemlenebilecek bir kapitalist sömürüye sahip değildir. Dolayısıyla Gramsci böyle bir momenti hatırlatmak adına bu sözü sarf etmiş olabilir; yoksa her türlü sömürüye karşı ortaya çıkmış Bolşevik devriminin tarihsel ve toplumsal önemine karşı değil. Bu oturumda sunumlar ve tartışmalar yaklaşık üç buçuk saat devam etti.

Günün iki katılmadığım oturumundan biri A5'teki "Bilimsel üretim ve uygulama sürecinde TMMOB" başlıklı oturumdu, diğeri yine aynı salondaki "Bilimci ne yapmalı" başlıklı forumdu. Genel olarak Karaburun Bilim Kongresi'nin desteklenmesi ve bizzat yeniden eksiklik ve sorunlarının aşılarak yaşatılması gerektiğini düşünüyorum. Ancak yine de bazı sorunları da belirtme-

den geçmek istemiyorum: Katılımcıların bazılarının kongre için verimli ve olumlu katkılarının olmadığı kabul etmek gerekir. Marksist bir düşünceyi "Orhan Hançerlioğlu"nun kitaplarına referansla tartışanlar, "evrensel yozlaşma" diye kavramları kullananlar, düşünsel bir çabayı karakterize etmek adına çeşitli tablolar yapıp sonra da pozitivizm eleştirisi ya da Marksizm eleştirisini şekillendirmeye çalışanlar... Galiba bu tip sorunlar her kongrede oluyor ama biraz dikkat, yeterli olabilir.

Son olarak Kongreye iki önerim olacak. İlki Karaburun Bilim Kongresi önümüzdeki yıllarda daha çok tarih, felsefe, antropoloji gibi sosyal alanların yanında temel ve doğa bilimlerinin bilim insanlarının özellikle katkısını almalı ve katılımını sağlamalıdır. Çünkü diğer disiplinlerle birlikte alternatif bir bilim anlayışı geliştirilebilecektir. İkincisi her yıl hem sokağın sesi ile ilgili oturum hem de Türkiye siyasal mücadelesine önderlik yapmış bir yazar, aktivist, düşün insanını anma oturumu yapmak iyi olacaktır. Anması gerçekleşecek olanın yapıtları ile birlikte tarihin tozlu sayfalarından kurtarılması genç nesillerin köklerini bulması açısından her zaman önem arz etmektedir.
Gelecek yıl tekrar Karaburun'cularla buluşmak dileğiyle...

Bora Erdağı

Sofistlerin Çürütmeleri Üzerine, Aristoteles Çeviren Oğuz Özügül. Say Yayınları, 2007, 72 sayfa

Klasik felsefe metinlerinin Türkçeye kazandırılması, felsefe okurları kadar, klasik dünyaya yakın duran her türden düşünme için de son derece önemlidir. Bu metinler, doğrular kadar yanlışların da tekrar ve tekrar dönüp kendinden beslendiği düşüncenin bir kaç bin yıllık kaynağıdır. Felsefe tarihi açısından değerlendirildiğinde, bu metinler felsefenin köklü sorunlarını kendinde taşımayı sürdürmektedirler; felsefe aşılmadıkça bu metinlerin geçerliliği sürecektir. Ancak, bura altı çizilmesi gereken temel sorun *felsefenin aşılması* değil, *aşınmasıdır*. Farklı bakışlar aracılığı ile bu kaygı tartışılıp doğrulanabilir ya da yanlışlanabilirse de, işaret etmek istediğim, metinlerin çevirisinin düşüncede yol açacağı olası erozyonlardır.

Klasik metin okumalarının farklı bir güçlüğü olduğunu, bu metinlere yönelik tek bir deneyim bile gösterebilir. Bu okuma güçlüğü, metinlerin çevirisinin de temel güçlüğüne dönüşmektedir. Ancak, felsefe metinlerinde çeviri sorunu gramerde ya da dil karşılıklarında değil, daha çok *anlam*'da; özellikle de *bağlam*da yoğunlaşıyor. En kısa ifade ile bağlam sorunu, sözcüklerin, teknik terimlerin, kavramların kendisine ait olduğu düşüncenin bütünü içindeki anlam ve işlevi açısından yeri ile ilgilidir. Çeviride, bütün güçlüklere rağmen, dilin gramer olarak bir şeklide karşılanması söz konusuysa da, bağlam sorunu, okuma ya da çeviri ile ilgili bir sorundan daha fazla, bir anlama ve bilme sorunudur. Ancak, hatırlatmalıdır ki, bağlam sorunu sadece çevirenin değil, çoğunlukla da o alanın uzman okuru için de geçerliliğini sürdürmektedir ve bu açıdan da bağlam sorunu, öncelikle, ilgili metnin ait olduğu alanın uzman okurlarına aittir. Bu açıdan bakıldığında, eğer klasik metinlerin uzman okurları, klasik metinlerin içerik ve düşünsel bağlamları hakkında daha fazla konuşurlarsa, çevirilerde bağlam sorunları daha aza indirgenebilir.

Bu açıdan, buradaki amacım, klasik düşüncenin temel dönüm noktası olan Aristoteles'in metinlerinden olan *Sofistik Çürütmeleri Üstüne* (*Peri ton Sofistikon Elegkhon*; Latince *Sophistarum Elenchi*) adlı kitabının çevirisinin varlığından söz etmek kadar, eserin çevirisi için dikkat edilebilecek birkaç küçük hatırlatıcı katkıda bulunmaktır. Ancak, bunlar çevrinin kendisine ilişkin değil, sadece esere özgü kimi teknik terimler Türkçeleştirilirken, terimin Türkçesinin düşüncenin bağlamı ve tarihi ile ilişkisi hakkında hatırlatıcı bir kaç cümleden daha fazla bir şey değildir.

Aristoteles, *Sofistik Çürütmeleri Üstüne* adlı incelemesinde, *Topikler* (I.1)'de sözünü ettiği akıl yürütme formlarından "safsatalı tasımsal tanıt"ın ne türden bir akıl yürütme ya da nasıl bir yanlış akıl yürütme olduğunu tartışır. Aristoteles, *Topikler* I.1'de söylediğine

uygun olarak, *Topikler* I ve VIII'de diyalektik tasımsal tanıt formunu; *I. Analitikler*'de tasımsal tanıtın geçerli formlarını; *II. Analitikler*'de tanıtlamalı tasımsal tanıt formunu inceler. Aristoteles, *Sofistik Çürütmeleri Üstüne*'de, sofistlerin akıl yürütme tarzlarını, bir sav ileri sürmenin ve rakiplerinin savlarını çürütmenin teknik kurallarını inceler. Onun çözümlemelerinin amacı, sofistik uslamlama formunun bir türden "tasımsal tanıt" (dedüksiyon) formunda görünmesine rağmen, gerçekte onun sahte bir işleyişe sahip olduğunu göstermektir. Aristoteles sofistik argümanların sayısını ve türünü edinmeye çalışır. Ona göre, dilin kullanımına bağlı (165b 22) ve dilin kullanımına bağlı olmayan (166b 20) olmak üzere, toplam on üç sofistik argüman ya da yanlış argüman türü vardır. Aristoteles, sofistik uslamlamayı sadece teknik kurallar düzeyde değil, amaçlar ve uygulama pratiği açısından da değerlendirir ve beş tane amaç sayar (165b 13). Sofistik bir tartışmada amaç düşünce geliştirmek değil, rakibin düşüncelerini çürütmek ve tartışmayı kazanmaktır. Aristoteles'in çözümlemesine göre, sofistik tartışma formunda rakibi yenmek adına he türden hatalı uslamlamada bulunmak meşrudur. Aristoteles de Platon gibi, sofistik akıl yürütmenin diyalektik uslamlama formunda görünmesindeki maskeyi düşürmeye çalışır. Ona göre bu görünüşte bir benzerlikten başka bir şey değildir. Sofistlerin yaptığı, sözcüklerdeki çok anlamlılıklardan da yararlanarak, her türden dil oyununu çeşitli akıl yürütme teknikleri içinde uygulayıp, mahkeme savunmalarında olduğu gibi, tartışmayı kazanma uğraşısıdır. Bu entelektüel bir etkinlik değildir; ne bilgi geliştirir, ne de insanı erdemli kılar. Bu nedenle, Aristoteles'in değerlendirmelerini, tartışmanın ahlakına ilişkin bir eleştiri olarak da okumak olanaklıdır.

Aristoteles'in "mantık" eserleri arasında olan *Sofistik Çürütmeler*, neredeyse dilsel anlatımı açısından en zor olanıdır. Bu açıdan bakıldığında, kitap oldukça anlaşılır bir dil ile çevrilmiştir. Hatta homonim örneklerin bile anlamları korunmuştur. Bununla birlikte, Aristoteles'in düşünsel gelişiminin bağlamı dikkate alındığında, kimi teknik terimlerin çevirisi hakkında tekrar düşünülebilir. Bu bağlamda bir kaç hatırlatmada bulunmayı deneyeceğim.

İlk hatırlatma, daha çok biçime ilişkindir: Klasik metinler satır numaraları ile kodlandığı için, bu alandaki çevirilerin bu numaralandırmayı da çeviri kitabına yansıtması gerekmektedir; çünkü metinlerin okunması, çözümlenmesi ve gönderme yapılması konusunda ölçüt satır numaralarıdır.

Bir diğer hatırlatma, çeviride kitabın adına ilişkin kullanılan ad grubunun bir belirsizlik yarattığına ilişkindir. Yazılan ad grubu: ORGANON VI TOPİKLER SOFİSTLERİN ÇÜRÜTMELERİ (*Peri ton sophistikon elenkhon*).

İlk olarak, kitap adları arasındaki Roma rakamı ile yazılan VI'nın işlevi hakkında açık bir kabule sahip olmak gerekmektedir. Aristoteles'in mantık eserleri olarak listelenen kitap grubu olan *Organon*'daki kitaplar V ya da VI adet olarak gösterilir. V ya da VI olarak gösterilmesinin nedeni, kimi yorumcuların *Sofistlerin Çürütmeleri* olarak adlandırılan kitabı *Topikler* ile ilişkilendirme tarzın-

dan kaynaklıdır. *Organon*'u V kitaptan oluştuğunu varsayanlar, *Sofistlerin Çürütmeleri*'ni *Topikler*'in son (IX.) kitabı, onun bir eki olarak görür; *Organon*'u VI kitaptan oluştuğunu varsayanlar, *Sofistlerin Çürütmeleri*'ni *Topikler*-'den ayrı bir kitap olarak kabul ederler. Bu durumda, *Sofistlerin Çürütmeleri*, *Organon*'un VI. kitabı ise, *Topikler* adını kullanmaya gerek yoktur; tersine, *Sofistlerin Çürütmeleri*, *Topikler*'in son bölümü ise, *Organon* adını kullanmaya gerek yoktur. Bu iki farklı yaklaşımın ayrıntılarından kaçınmak için de, her hangi bir rakam belirtmeden sadece *Sofistlerin Çürütmeleri Üstüne* adı ile yetinilebilir.

Araştırmacılar arasındaki bu ve benzeri konulardaki anlaşmazlıklar, Aristoteles'in eserlerinin kataloglanmasından kaynaklıdır. Aristoteles'in bugün kullandığımız eserlerinin ad ve konularına göre gruplandırmaları yapan, Rodoslu Andronikos'tur. Her ne kadar Hermippos'un ya da Diogenes Laertius'un (V. 22-28) bir listesi varsa da, Latin ve Ortaçağ boyunca Aristoteles eserlerine ilişkin kabul gören liste, Andronikios'a aittir. Aristoteles'in eserlerinin kataloglanmasındaki tartışmalı temel konu, Andronikios'un, Aristoteles'in eserleri ile onun öğrencisi Theophrastos'un eserlerini birlikte ve iç içe düzenlemiş olup olmadığı hakkındaki kuşkulara ilişkindir. Şimdilik, Ross'un varsayımına uygun olarak 'Aristoteles'in eserlerinin bölünmez bütünlükler olmayıp birbiri ile ilişkili denemeler olduğunu' kabul edebiliriz. Hatta Karl Vorlander gibi, sorunu kronoloji değil de eserlerin Aristoteles'e ait olup olmadığı temelinde algılamayı sürdürebiliriz.

Ancak, bu defa da sorun, Aristoteles'in düşüncesinin gelişim sürecinde kavramların içeriklerindeki vurgunun niteliği hakkında olacaktır. Örneğin *sullogismos* terimi ilk kez *Topikler*'de dile gelirken, *Analitikler*'in varsaydığı ve 'dedüksiyon'olarak çevrilen 'tasımsal tanıtlama' anlamından uzaktır. Kavramın çevirisi, *Analitikler*'deki anlamı merkeze aldığında, *sullogismos*, dedüksiyon ile karşılanmaktadır ki, bu da Aristoteles'in *Topikler*'de de "çıkarım mantığı"nı ortaya attığı varsayımına yol açmaktadır. Aristoteles'in 'mantık' düşünceleri için merkezi kaynak *Analitikler* olduğu için, terimlerin anlamları da buradan hareketle oluşturulmaktadır. Tartışmayı burada daha fazla derinleştirmeden şunu hatırlatmalıdır: Aristoteles bugün anladığımız anlamda bir "mantık"tan söz etmediği için, onun eserlerinin çevirisinde "mantık" sözcüğünü dikkatli kullanmalıdır. Bugün Aristoteles'in eserleri için kullandığımız "mantık" sözcüğünü "analitik" karşılar; oysa çevirilerde kullanılan "mantık" sözcüğünün karşılığı analitik değil, daha çok *logikos*'tur ki, bu terim Aristoteles'in *Topikler*'inde (105b 21, 162b 28) "mantık"ın değil, diyalektik uslamlamanın karşılığıdır. Bu nedenle, Aristoteles'in "mantık kuralları" (s. 23) ya da "mantıksal olarak doğru" (s. 47) ifadelerini kullanmış olduğunu varsayamayız; onun burada kullandığı "dedüksiyon" (*sullogismos*) sözcüğüdür.

Bu nedenle, *Sofistlerin Çürütmeleri Üstüne*'nin çevirisinde de kullanılan "mantıksal-doğru vargılar" (s.7) ifadesi problemli görünüyor. Burada "mantık" teriminin kullanımı tarihsel bağlama

uymuyor görünüyor. Her şeyden önce "mantık" terimine, tarihsel olarak, Aristoteles'in metinlerinde değil, Stoacı kullanımda yer verilmektedir. Bunun yanı sıra, "mantıksal-doğru vargılar" ifadesindeki "vargı" sözcüğü (neredeyse çevirinin merkezi terimi), anlamı çok zorlamaktadır. Aristoteles'in kullandığı ve bugün de mantığın bir terimi olan "dedüksiyon", "sonuca varma", "akıl yürütme" sözcükler hem teknik anlamı, hem de Türkçe anlamayı kolaylaştırabilir. Çeviride kullanılan "mantıksal-doğru vargılar" ifadesi, mantık biliminde kabul edilmiş "dedüksiyon"un yerine seçilmiş bir ifadedir. "Dedüksiyon", Aristoteles'in *sullogismos* teriminin çevirisidir; Aristoteles, *sullogismos* terimi ile öncüllerden sonuca giden kurallara bağlı akıl yürütme formlarına işaret eder. Sözcüğün çevirisi için Princeton University Press edisiyonu "deduction" sözcüğünü kullanır ki, bu, daha çok, tasımsal tanıt formuna vurguda bulunur. Loeb Classical Library ve Random House edisyonları "reasoning" sözcüğünü kullanır ki, bu, daha çok, akıl yürütmeye vurguda bulunur. Ancak her iki sözcük de, kurallara bağlı akıl yürütmeyi içermektedir. Türkçe mantık terimi olarak kullanılan karşılığı "tasım"dır; temellendirmeyi denemeyeceksem de, "tasımsal tanıt" ifadesini bağlama daha uygun görüyorum. Özetle, çevirideki "mantıksal-doğru vargılar" ifadesi *sullogismos* teriminin karşılığı değildir; çünkü genel olarak Aristoteles'in mantıksal ilgisi, sonuçlara ilişkin değil, sonuçlara varan akıl yürütmenin formlarına ilişkindir; *Sofistlerin Çürütmeleri Üzerine*, *Topikler* (I. 2)'de sadece küçük bir değinmeyle yetinilen "sahte" akıl yürütme formuna ilişkin ayrıntılı bir tartışmadır. Bunun yanı sıra, terim olarak kullanılan "vargı" sözcüğü de karışıklığı artırmaktadır. Aristoteles'in aradığı, *Analitikler*'de de tartıştığı, geçerli akıl yürütme formudur; bu nedenle "dedüksiyon" terimi "vargı" ile karşılanamaz; kaldı ki, çevirmenin dipnotunda sözcük 'sonuç' anlamındadır. Oysa s. 15'te "vargı" ile karşılanan doğrudan dedüksiyondur. Benzeri bir şekilde, "gerçek çürütme, çıkarılan bir vargının karşıtını yaratan bir vargıdır" (s. 8) ifadesinde olduğu gibi, "vargı" sözcüğü kimi zaman da (s. 19) akıl yürütme formunun sonunda elde edilen "sonuç" önermesinin yerine kullanılmaktadır. Oysa cümlenin anlamı 'çürütmenin verilen bir sonuçtan karşıtına çıkan bir dedüksiyon'dur ki, bu da bağlama uygun görünüyor.

Benzeri bir şekilde, kitaptaki "gerçek bir vargı belirli-büyük önermelerden oluşur" (s.7) cümlesinde Aristoteles, doğrudan dedüksiyonu tanımlıyor. Ancak, çevirmenin kullandığı "büyük önerme" ifadesi, *Analitikler*'in bağlamına uyarsa da (özellikle de *Analitikler*'in *Sofistik Çürütmeler*'den önce yazıldığını varsayarsak; çünkü *Sofistik Çürütmeler* 165b 10'da *Analitikler*'e göndermede bulunur), *Topikler*'in bağlamına uymaz; çünkü *Topikler*'de majör-minör tartışması yoktur. Eğer *Topikler*'de söylenen (100a 25-26) ile *Analitikler*'in (*Prior Analytics*, 24b 17-23; *Posterior Analytics*, 86a 22-30) teknik açıklamaları dikkate alınırsa, söz konusu sözcüğü "öncül önerme" ile karşılamak daha uygun görünüyor. Bununla birlikte Princeton University Press edisiyonu "kesin ifade" ile karşılar ki,

bu çevirinin sözlük karşılığı olmayı hak ediyor; çünkü cümle *Topikler* I.1'deki paragrafa giriş ifadesinin tekrarıdır. Başka yerlerde de geçen "büyük-önerme" (s. 20, 21 vb sayfalarda) için sadece "önerme" terimi kullanılması daha uygun görünüyor.

Çeviride kullanılan "paralojizm" terimi (s. 13, 29, 30, 41, 70), Aristoteles'in *Sofistik Çürütmeler* kitabının temel terimidir. "Paralogizmai", 'yanlış saymak, sanmak', 'yanlış hesaplamak', 'yanlış olarak uslamlamak', 'yanlış uslamlamayla kandırmak' anlamına gelmektedir (A Lexicon Abridged From Liddell and Scott's Greek-English Lexicon, Oxford Clarendon Press, 1974). Terim, 'yanlış argüman', 'görünüşte argüman' ile de karşılanabilmektedir. Aristoteles'in vurgusu 'yanlış uslamlamayla kandırmak' anlamınadır. Bu nedenle, terimin anlamını 'bilmeden yanılgıya düşme' olarak anlaşılmaması ve mantık kitaplarında geçerli kullanımıyla karşılamak için, "safsata" terimi daha uygun görünüyor. Örneğin: 'Koriskos Sokrates'ten farklıdır; Sokrates insandır; öyleyse Koriskos insanlardan farklıdır.' Buradaki akıl yürütmede hata, bilmeden düşülen bir hata değil, rakibin söylemediği, onun tuzağa düşürüldüğü bir sonuçtur ve bu sonuç akıl yürütme formunun (dedüksiyonun) kötü amaçlar için kullanılmasının bir örneği olarak safsatadır.

Ayrıca, "ilinek" (*sumbebekos*) Aristoteles felsefesinin analitik ve varlık tartışmalarındaki temel bir terimi olması kadar, Popphrios ile bütün bir Ortaçağ felsefesinin temel bir terimi olmuştur. Bu nedenle çeviride kullanılan "tali-olan", "tali-olmayan" (s.13, 18, 20, 22, 56), ifadelerinin yerine "ilinek" sözcüğünü kullanmak, daha uygun duruyor.

Bunların yanı sıra, çeviride kullanılan "temellendirme" ile "kanıt"ın kullanımı da genel bağlama uygunluğu açısından tartışma konusu yapılabilirse de, bu ayrıntı olacaktır.

Engin Delice

Peter V. Zima, Modern Edebiyat Teorilerinin Felsefesi, Çeviren Mustafa Özsarı İstanbul: Hece Yayınları, 2004.

Antik Yunan'dan bu yana trajedi ve komedi, Homeros'tan bugüne destan, Musa'nın Tevrat'ından bu yana kutsal metinler ve Cervantes'ten bugüne roman... sürekli birbiri ardına farklı dolayımlar ve gerçeklik iddiaları ile insanlığın yaşamında ve zihninde entelektüel bir gelişime neden oldular. Böyle olunca insanlığa gerçeklik iddialarını taşıyan her tür metin hakkında binlerce kavrama çabası ortaya çıkmış oldu. Bugün hala böylesi çabalar sürüp gitmektedir. Elbette bu çabalar hiçbir zaman sona ermeyecek, çünkü insanlık varoldukça bu tür çabalar gerçekliğin ve yaşamın yeniden yaratılması için sürüp gidecektir.

Peter V. Zima sadece bir edebiyat sosyologu ya da kuram-

cısı olarak değil, bir ideolog olarak, modern felsefesinin modern edebiyat ile olan ilişkisini, yani anlama ve anlamlandırma çabası olarak iki ayrı disiplinin ilişkisini araştırıyor. Zima felsefe tarihinin başat kahramanlarının edebiyat kuramcıları, estetikçiler ve çeşitli edebi akımlar ile düşünce grupları üzerine olan etkilerini araştırıyor. Bu çabası onu ondokuzuncu ve yirminci yüzyılı bir bütün olarak betimleme olanağına ulaştırıyor.

Zima estetik kuramların bir başka estetik kuram ile olan ilişkisinin salt estetik olamayacağı kaygısını taşıyor. Bu yüzden özellikle ondokuzuncu yüzyılın sonları ile yirminci yüzyılın tamamına yayılmış ve bugünde postmodern eklemlemelerle süren tartışmaları bir bütün içerisinde görmenin zorunluluğuna işaret ediyor. Eğer söz konusu estetik tartışmaların ana kaynağı bulunamazsa, bu çabaların birbiriyle olan ayrılık ya da benzeşim noktaları keyfi bir düzen içinde algılanacak ve ortaya çıkan tablo, insanın yolunu bulabileceği güzergahların tümünü kaotik bir karmaşada yok edecektir. Zima, Rus biçimciliğinden Anglo-Sakson yeni eleştirisine, yapısalcılıktan semiyotiğe, semantikten yapısökümcülüğe, yorumbilgisinden Marksizme... bir çok estetik düşünceyi üç ana nokta açısından değerlendiriyor.

Zima'ya göre I. Kant, G. W. F. Hegel ve F. Nietzsche modern dönem açısından en önemli üç figürdür. Çünkü onların felsefi tutumları ve bu tutumlarından beslenen estetik bakış bugün halen estetik özneyi, estetik nesneyi ya da alımlayıcıyı nasıl konumlandırmamız gerektiği konusunda önemini koruyor: "Edebiyat eleştirisine dair kavramların tamamının felsefi estetiklerden çıkarılabileceği ve edebiyat eleştirmenlerinin ya Kantçı ya da Hegelci bakış açılarından hareketle yorumlanabileceği fikri, bu kitabın temel amacını karikatürize edebilir"(19). Zima'nın bu amacının temelinde önemli bir başka soru bulunmaktadır. Bu da, edebi metinlerin kavramsal düşünce ya da anlamı ne ölçüde aktarabileceği sorusudur. İşte bu noktada Zima sorunun cevabına, özellikle Kantçı ve Hegelci geleneklerin içinden geçerek ulaşmaya çalışıyor.

Kant, bilindiği üzere, estetik bilginin kavramsal bilgiden çıkarılamayacağını ve insanın güzel karşısında kavramsız bir zevk duyacağını belirtir. Onun bu çabası bir anlamı ile estetik nesne karşısında ideal gözlemcinin ortaya çıkmasına neden olur. Çünkü gözlemci, estetik nesne karşısında amaçsız bir amaçlılık güderek bilişsel olmayan bir zevki ele geçirir. Bu yaklaşım bir başka açıdan edebiyat kuramcılarının tutumudur. Estetik nesne, onlara göre, ne tam olarak kavramlarla ortaya dört başı mahmur bir şekilde açıklanabilir ne de kavramsal olan doğrudan böyle bir bilgiyi verir.

Hegel ise Kant'ı sadece din, ahlak, bilgi kuramı açısından eleştiren biri olmamış, aynı zamanda estetik bilgi açısından da eleştirmiştir. Gerçekte Hegel'in Kant'a yönelttiği bütün eleştiriler Kant'ın "ikici" yaklaşımı ile ilgilidir. Hegel'e göre güzelde ya da sanatsal olan nesnede biçim ve içerik açısından bir uyum vardır. Anlam tek boyutlu olarak anlaşılabilirdir ve kavramdan anlamı ayırmak sadece görünüşle ilgilenmek anlamına gelir. Kant'ın yaptığı da zaten

"ifade düzeni" ile "anlam düzeni"ni bir birinden ayırmaktır. Hegel Kant'ın ikiciliğinin ciddi anlamda sanatsal olanın değerini zayıflattığı düşünür. Hegel'e göre sanat tarihsel bilincin, "Geist"ın bir uğrağıdır, bu uğrak din ve felsefe gibi benzerlik taşır ama yine de en yüksek kavramsallaştırma içeriğini felsefe taşır. Açıkça Hegel, Kant'ın estetik nesnenin kavramsallaştırılamayacağı düşüncesine tam zıt bir tutum benimsemiş görünür.

Zima, Kant ve Hegel arasında kurduğu bağı gösterdikten sonra şöyle devam ediyor. Hegel'in Kant'a getirdiği eleştiri kavramsal düşünceye verdiği önemi ortaya koyarken, bir kısım çağdaşları onun bu tutumunu onaylamamıştırlar. Bunlardan romantik akımın temsilcisi sayılabilecek Schelling ve Schegel, Kant'tan bir çok açıdan ayrı olmalarına rağmen yine de onun estetik tutumunu benimsemiş görünürler. Onlar sanatı felsefenin alt bir alanı olarak görmeyi kabul edilemez bulurlar ve Hegel'i şiddetle eleştirirler. Çünkü sanatsal olandır belki de en üst anlatım. Ayrıca sanatsal anlamda bir işaretleme, kodlama, ifade doğrudan izleyiciye kendini sunamaz ve dilin bu anlamda bir belirsizliği vardır.

Zima'nın da belirttiği üzere bu çağ açısından bir başka önemli figür Nietzsche'dir. Nietzsche metafizik tabakalaşma ve Hıristiyan doğmalarına karşı açtığı savaşta gerçek gerçeklik arayışında sanatı kullanmış ya da sanatsal bir dil yaratmıştır. O şimdiye kadar metafizik ve teolojik dilin bütün "alegorik", "metaforik", "analojik"... anlatımlarını insanın dünyevi varlığını sakatlayan bir şey olarak düşünür. Bu yüzden Nietzsche'ye göre gerçek, bütün bu anlatım biçimlerinin seyyar ordusudur. Bütün metafizik, anlamın buharlaşmasına ve ifade düzleminin öne çıkarılmasına neden olur. Nietzsche metafiziğin bu gerçekliğine karşı sanatsal çok anlamlılığı savunarak, seyyar ordusunu işbaşında tutmayı kendi eleştirel düşüncesi açısından önemli bulur.

Zima genel olarak Kant, Hegel ve Nietzsche'nin tutumunu belirginleştirdikten sonra, bundan böyle ortaya çıkan düşüncelerin bu köklerden nasıl yararlandığını belirlemeye çalışır. Sırasıyla Zima, şu başlıklarda tartışmasını sürdürür: "Anglo-Amerikan Yeni Eleştirisi" ile "Rus Biçimciliği"nin Kant ile olan ilişkisinin yoğunluğu, Rus Devrimi sonrasında Rus biçimcilerinin neden kabul görmediği. Kant-Hegel ve "Avangard" arasında sıkışan "Çek Yapısalcığı". "Hermeneutik ve Fenomenoloji" bağlamı, Marksist eleştiri, "semiyotik" yaklaşımlar ve "yapısökücü" estetik yaklaşımlar. Son olarak da "postmodern" eleştiri ve yeni bir eleştirel edebiyat teorisi için düşünceler.

Zima bu başlıklar altında Croce, Roman Jakopson, Jan Mukarovski, Vodicka, Gadamer, Jauss, Ingarden, Iser, Stanley Fish, Max Stirner, Karl Marx, Georg Lukacs, Lucien Goldmann, Theodor Adorno, Walter Benjamin, Mikhail M. Bakhtin, Alex Callinicos, Frederic Jameson, Terry Eagleton, Greimas, Umberto Eco, Roland Barthes, Martin Heidegger, Jacques Derrida, Paul de Mann, J.Hilles Miller, Geoffrey H.Hartman, Lyotard, Vattimo gibi isimleri yukarıda belirtilen temel bakışla birlikte ele alıyor. Zima ondokuzuncu yüzyıldan yirminci yüzyıla kadar yap-

tığı bu yolculukta, yaşadıkları dönemde duyulmuş hemen hemen bütün önemli düşünürleri incelemeye çalışıyor. Kitabın kaynakçası ve kitaptaki ara başlıkların yoğunluğu dikkate alınacak olursa bu incelemenin titizliği daha çok anlaşılabilir.

Zima'nın çizdiği görüntü toplu olarak değerlendirildiğinde Kant'ın düşünsel faaliyeti değilse de estetik kavrayışı, Nietzsche'nin ise doğrudan sanatsal bir yaşamı gerçekleştirme eğilimi sanat eserinin yorumlanmasında özellikle iki yüzyıl boyunca daha çok kabul görüyor. Hegel çoğunlukla "tekbiçimci"liğin ve tarihsel bilincin kurbanı olmuş gibi görünüyor. Bu felsefi kaynakların estetik nesne karşısında takındığı tutum gerçekte edebiyat eleştirmenlerinin yaptığı bir başka tartışmayı hatırlatıyor: Estetik nesne açısından önemli olan anlam mıdır yoksa biçim midir? Ancak bu soru biraz daha net araştırıldığında görülecektir ki modern edebiyat kuramlarının felsefesini ortaya koyan düşünüş, bu öncelik, önemlilik sorununa bir başka tartışma bağlamını da ekler. O da, anlamın kavramsal göstergeler aracılığıyla sunumunda net bir anlaşılırlığı olup olamayacağıdır. Örneğin Kant ve Nietzsche bağlamından hareket edenler açısından anlamın belirsizliği, karasızlığı, farklılığı, çoğulluğu ortadan kaldırılabilir değildir. Bu haliyle Picasso'nun Guercenica'sı ya da Kafka'nın Dava'sı her zaman yeniden bir yoruma ihtiyaç duyar ve bütün yorumlar birbiri ile "eşit düzey"de haklılık gerekçeleri taşıyabilir. Zima, Rus Biçimcileri ile Ortodoks Marksistlerin tartışmasında, yukarıdaki sorun bağlamında, şöyle bir sonuca ulaşıyor: "Belirli şekillerin, belirli türlerin veya belirli yazma tarzlarının niçin belirli sosyal durumlarda görüldüğü ve niçin belirli sosyal durumlarda kaybolduğu sorusu Biçimciler tarafından tam olarak asla cevaplanamamıştır... Formalistlerin ve Yeni Eleştiricilerin genelde 'edebi metin nasıl yapılır ve edebi metni edebi yapan şey nedir' şeklinde özetlenebilen en önemli sorularıyla zihnimiz karıştırılmadığı sürece, Marksist sorunun bizim için pek de anlamsız bir soru olmadığı ortaya çıkmaktadır"(66).

Zima, Çek yapısalcılığının Hegel'in yapı, norm ve değer gibi kavramlarına özerklik kazandırdığını düşünüyor, gerçekte ise yapısalcılığın tarihsel ilerleme fikrinden ne derece uzak olduğunu belirtiyor. Kitapta, Zima'nın gösterdiği önemli unsurlardan biri; bazı düşünce akımları Kant, Hegel veya Nietzsche bağlamlarından herhangi birine illaki sadık kalmadığıdır. Buna bir örnek Marksist eleştiri geleneği içinden verilebilir. Çünkü yan yana konulduğunda hiç de homojen bir bütün oluşturmayan Lukacs, Adorno, Goldmann, Benjamin, Bakhtin hem Kant'ı hem de Hegel'i kendi estetik görüleri için farklı şekillerde kullanırlar. Benjamin ve Adorno'nun eğilimi, Hegel felsefesinin tekbiçimci bakış açısının meydana getirdiği dışlaştırma ya da tek düzeye indirgeme pratiğinin gerçekte eleştirel düşünce ve varolma olanağını ortadan kaldırdığı noktasında birleşir. Dolayısıyla bunlar, öznenin varlığını giderek hiçleştiren Hegel'e teslim olmuş Marksist eleştiri ve tespitleri yeniden ele alırlar. Bu anlamıyla Benjamin, izlenimci ve gerçeküstücü estetik düşünceleri bir araya getirerek gündelik hayatın içinde

soğurulmuş fakat gündelik hayatın içinde anlam üretmeye devam eden göstergeleri tarihin (hafızanın) olanakları içinde su yüzüne çıkarmaya çalışır. Estetik nesnelerin kapitalist sistemin kendi ideolojik söyleminde hem yapıcı hem de tarihsel durumu nedeniyle yıkıcılığına vurgu yapar. Adorno ise Kant ve Hegel arasında gidip gelen "olumsuz bir diyalektiğe" ulaşır. Bu diyalektik özne nesne ayrımının giderilemeyeceğini düşünerek Marksizmin teori ve pratik uyumunu reddeder ve böylece tarihin olumlu bir gelişim gösteriyor olabileceği inancını da reddetmiş olur. Adorno, Horkheimer ile birlikte Marx'ın "meta fetişizmi" kavramlaştırmasından yararlanarak "kültür endüstrisi" kavramını tartışmaya açar. Bir başka uçta ise Lukacs özellikle Marksizm ile ciddi bir ilişki kurduktan sonra Hegelciliğin de etkisiyle estetik görüşlerini geliştirir. Marksizm sanatın, özel olarak da kurgusal karakterin, kendi çağının sosyo-tarihsel bağlarını gösterme işlevi olduğunu düşünür. Lukacs bu inancı paylaşır. Edebiyatın bilişsel işlevi olduğunu düşünür, edebiyatın bütünlüğünün bu işlev dışında bir dayanağa sahip olmadığını temellendirir. Lukacs, Marksizmin ideoloji ve soyut ahlakçılık anlayışlarına yönelttiği eleştirileri üstlenir. Kendisini Lukacs'ın bir "disiplinci"si olarak adlandıran Goldmann ise doğrudan Adorno ve başka kuramcılarla girdiği polemiklerde Lukacs benzeri tutum alır. O Lukacs'ın "bütünlük", "tipiklik" gibi kavramalarına sadık kalır. Bakhtin'e gelince o özellikle Rableais ve Dostoyevski üzerine odaklanan çalışmalarında Ortodoks Marksizmin tek yanlı bakışının gerçekte anlamlandırma pratiğinde yetersizliğine işaret eder. Kendisi Genç Hegelci eğilimlerle özdeşleşecek şekilde bir edebiyat kuramı geliştirir. Zima bütün bu adı geçen düşünürlerin düşüncelerini çok açık bir şekilde özetliyor. Hegel, Kant ve Genç Hegelci düşünce ile etkileşim içinde nasıl bir Marksist pratik yaratıldığı böylece gözler önüne serilmiş oluyor.

Zima tüm bu çabasının sonucunda şöyle diyor. Bütün bu pratikler kendi içinde tutarlı olsa da gerçekte birbirlerine yüzlerini dönmemeleri için hiçbir neden yoktur. Çünkü ortaya konan gerçeklik arayışı ancak tam anlamıyla bir diyalog içinde deneyimlenebilir. Bir örnekle Zima bunu açıklıyor: "Marcel Proust'un *A la recherche du temps perdu* başlıklı romanı pek çok değişik teoretik ve ideolojik bağlamlarda yorumlanmıştır. Marcel Proust'un metnine dair hemen her sene yeni yorumlar yapılır. Bu yorumlar Proust'un metninin Marksist, psikoanalitik, feminist veya yapısökümcü manalarının veya Mukarovski'nin ifade ettiği gibi estetik nesnelerin belirlenemeyeceğini göstermekte ve ispat etmektedir. Fakat, metin basitçe kavramsızlık ile açıklanabilecek bir metin değildir. Çünkü metne dair defaatle yapılan heterojen yorumlamalar en önemli noktalarda benzer özellikler göstermektedir"(299). O halde kuramlar Zima'ya göre, başlangıçtaki amaçlarına yani "nesnellik" ve "genellik" amaçlarına yalnızca akılcı ve somut bir şekilde ulaşmayı bırakmalı, aynı zamanda "heterojenlik"ler ve özel durumlar arasında da diyaloga açık olmalıdırlar. Bu tutum Zima'nın ideoloji tanımıyla uygunluk gösterir. "İdeoloji belli bir gruba ait dil veya sosyallikte meydana

getirilen bir söylemdir. Bu söylem semantik dichtomyler tarafından idare edilir; baş kahraman/ düşman kişi gibi anlatı tekniklerinin bir mukabilidir. İdeolojinin öznesi semantik veya sentaktik süreçlerin yansıtılmasıyla veya hazırlanmasıyla oluşturulmuş bir özne olmadığı gibi, onların açıkça tartışılmalarıyla meydana getirilmiş bir özne de değildir. İdeoloji söylemi, sadece doğru ve doğal örneklerdeki söylem gibi düşünülür. Bu bakımdan ideoloji kendisinin aktüel ve potansiyel göndergeleriyle tekyanlı olarak tanımlanan bir söylemdir"(290).

Zima ideoloji tanımında da Proust örneğinde de sanki ideolojileri aşmanın gerekliliğini düşünüyor ve gelişebilecek yeni bir edebiyat kuramının,estetik görüşün ancak bu yeni konumdan sonra oluşabileceğini ifade ediyor. Bu yüzden ideolojilerin tek yanlılığını aşmanın, diyalog ve anlamlandırma düzeylerini olabildiğince farklı açılardan görmeyle ilişkili olabileceği noktasına varıyor. Zima'nın bu gösterdiği nokta ona sorulması tek anlamlı soruyu, "ama nasıl?" sorusunu akla getiriyor.

Artık kitabın içeriği hakkında değil ama genel olarak çevirisi ve kitabın editoryal hataları üzerinde de durulması gerekiyor. Kitaptaki hataları şöylece sıralayacak olursak; i) Kitapta adı geçen yazarların isimlerinin yazılışları bir çok kez yanlış olarak dizilmiş, hatta kavram ve sözcüklerin de. Bir sayfada Troçkij bir başka sayfa da Troçki ismi görülüyor. ii) Kitapta adı geçen akımların Türkçe karşılıklarında da bir miktar problem var. Örneğin bir paragrafta "Formalizm" bir kaç paragraf sonra ise "Biçimcilik" kavramı kullanılıyor, bu eğer bir dikkatsizlik değilse bu kavramların karşıladığı akımların anlamları farklı olmalı. Ayrıca "maddileşme" kavramı neyi karşılıyor, "metalaşma"yı mı, bu merak konusu, çünkü çevirmen bu iki kavramı nasıl oluyor da özdeş görebiliyor. Kitapta kim bilir böyle kaç tane anlamını karşılamayan kavram var sorusu akla geliyor. iii) Bir diğer hata ki bu diğerlerine göre daha önemli olanı söz dizim hatası: "Sözde Frankfurt Okulunun geliştirdiği eleştirel teori..."(127). Frankfurt Okulu ve onun geliştirdiği eleştirel teori "sözde" olan bir şey değildir, onlar birer olgudur. Sanırım doğru söz dizim şöyle olacak: "Frankfurt Okulunun geliştirdiği *sözde* eleştirel teori..."

Genel olarak bu kitabı çevirmek, Türkçe okurunun bu kitaba ulaşmasını sağlamış olmak çok olumlu bir çaba. Fakat gerçekten kitapta hiçbir şekilde çeviri sonrası düzeltme, kontrol yapılmamış ya da yapılmışsa çok kötü bir şekilde yapılmış. Oysa ki ortaya konan emek böyle yapıldığında değerlendirilmiş olmuyor tam tersine değersizleştirilmiş oluyor. Sadece sorun bu kitap açısından dizgi ya da düzelti sorunu gibi de görünmüyor. Çevirmenin kullandığı dilin ideolojik içeriği (*muhteviyatı*!) Türkçe okurunu; kitabın *hedef* okur kitlesini kitaptan uzaklaştırıyor. Denebilir ki *mesela* yerine örnek deseydik daha özenli bir çeviri dilimi tutturmuş olurduk, okur olarak cevabım evet olurdu. Çünkü kuramsal bir kitabı okumanın zorluğu bilinse de *müptelası* olunmayan bir dil kullanımı, okumayı zorlaştırır, çevirmenin ifadesiyle *mesafelendirir*. Bu *mesafe* bir süre sonra *tesir* altında bırakarak okuyucuyu, yorar. İşte tamda bu yüz-

den, *tercümanın* da *münasip* göreceği üzere okuma *faaliyetinin* amacı ortadan kalkar, *idrak* edilmeden kalır! Yani *kıssadan hisse* bu *tercümenin* dili gözden geçirilmeli!

Bora Erdağı

Zeynep Direk, Refik Güremen, Çağdaş Fransız Düşüncesi, Ankara: Epos Yayınları, 2004.

"Çağdaş Fransız Düşüncesi" adlı derleme kitap içerik açısından Türkçe'deki bir başka kitaba benzemekte. Vincent Descombes'a ait "Modern Fransız Felsefesi" adlı kitap, her ne kadar İngilizce okurlarına hazırlanmış da olsa dünyanın bir çok yerinde olduğu gibi ülkemizde de modern Fransız düşüncesine giriş kitabı olarak okuyucuların ilgisine sunuldu. Bu iki kitap arasındaki bağa, "Çağdaş Fransız Düşüncesi" kitabının editörleri de dikkati çekmiş. "Sunuş" ve "Önsöz"de de belirttiği gibi bu çalışma, bir üniversite kulübünün, bir öğretim dönemindeki çabalarının sonucu olarak ortaya çıkmış. Descombes'un çalışması daha çok yirminci yüzyılda Hegel, Husserl, Heidegger etkisi ile gelişen Fransız düşünce dünyasının aktörlerini tanıtmış. Yazarın kendi yorumlarının da eşlik ettiği; ama olabildiğince didaktik ve açık ifadelerle yazılmış olan bu çalışmaya, bir yeni derlemenin daha eklenmiş olması Türkçe okuru açısından olumlu bir kazanım olmuş. Ancak yine de belirtmek gerekecektir ki "Çağdaş Fransız Düşüncesi" adlı derleme kitap, "Modern Fransız Felsefesi" kitabına benzer bir yolu farklı bir şekilde kat etmiş görünmekte.

Derlemenin editörlerinden Zeynep Direk bu çalışmanın öğrencilere ve genel okurlara seslenmeyi amaçladığını belirtiyor. Ancak bu amaç derlemenin geneli göz önünde bulundurulduğunda gerçekleşmesi biraz güç gözüküyor. Çünkü özellikle bazı yazarlar ele aldıkları düşünürlerin fikirlerini açıklarken genel okurun ihtiyaç duyduğu sade dile yeterince özen göstermiyorlar, ya da çeşitli nedenlerle gösteremiyorlar.

Kitapta sekiz düşünürle ilgili sekiz makale bulunuyor. Bu makaleler sırasıyla Jean Paul Sartre, Gilles Deleuze, Michel Foucault, Jacques Lacan, Emmanuel Levinas, Jacques Derrida, Jean Luc Nancy, Michel Henry üzerine. Elbette Direk'in "Önsöz"de belirttiği gibi, bu seçki tam anlamıyla Fransız düşüncesinin çağdaş görünümünü kuşatmaya yetmiyor. Ancak Direk'e göre, en çok öne çıkan ve sürekli güncel tartışmalar sırasında bağlamlarından koparılarak tartışmalara referans ve temellendirici öğe olarak katılan isimler ise çoğun bu düşünürler oluyor. Özellikle Lyotard'ın postmodern söylemi ortaya atışıyla birlikte yukarıda adı anılan düşünürler sanki böyle bir söylemin

inşacısıymış gibi görülmekteler. Direk'e göre, bu düşüncenin oluşmasında en çok "bazıları"nın ısrarla bu düşünürleri bağlamlarından koparark düşünmesi yatmakta. Direk şöyle diyor: "Yaptığı iş, farklı felsefelerin öğelerini, problemlerini bağlamlarından koparark bir çorba haline getirmek ve bu popüler çorbayı kitlelerin tüketim nesnesi olarak dolaşımına sokmaktır (13)." Sonuçta ulaşılan nokta ise Direk'e göre, "her şey uyar"dır. Bu ise gerçekte tartışmaların zeminine inememiş olmaktır: " 'Her şey uyar'(anything goes); doğru ile yanlış birdir gibi bir tavrı ne Levinas, ne Derrida, ne Marleu Ponty, ne Foucault sergiler"(14). İşte bu bağlamda, derlemede yer alan makaleler bir anlamda çağdaş Fransız düşüncesinin aktörlerini kendi bağlamları içinde anlamaya yönelmektedir.

Serdar Rifat Kırkoğlu'nun "Sartre'ın Ontolojisi ve Özgürlük Ahlâkı Fikrinin Gelişimi" adlı makalesi, dönemi ile ilişkili olarak Sartre'ın felsefi kavrayışını ele alıyor. Kırkoğlu 1960'larda esmeye başlayan yapısalcılık rüzgarının özelde Fransız felsefi düşünüşünün kavramlarını nasıl etkilediğini ve tartışmaların bu kavramsal çerçevelerin farklılaşması ile nasıl geliştiğini ifade ediyor. Başlangıçta terk edilmiş gibi görünse de "özne" kategorisinin, "bastırılmış olanın geri dönüşü" gibi geri döndüğünü anlatıyor. Bu açıdan Sartre'ın düşünüşünün ontolojik temellerinin özne, özgürlük... v.s. ile ilgili olarak nasıl belirlenebileceğini tartışmaya çalışıyor.

Sartre'ın düşüncesini iki karakteristik dönem içinde algılamak Sartre'ın düşünce dünyasını algılamak açısından önemli. Birinci dönem daha çok "Varlık ve Hiçlik"te (1943) işaret edildiği gibi "mutlak" bir özgürlük anlayışının temellendiği dönem, ikinci dönem ise "Diyalektik Aklın Eleştirisi" (1960) ile başlayan ve "göreli" bir özgürlük anlayışının benimsendiği dönem. Sartre birinci döneminde fenomenolojik bir etkileşim içinde "içsel" özgürlüğü, ikinci döneminde ise, birinci dönemden "epistemik kopuş" ile, Marksizm ve sosyal antropolojinin etkileşimi içinde eylem özgürlüğünü, "dışsal" özgürlüğü açıklamaya çalışır. "Sartre'a göre Bilgi, 'ayrımlaşmış nesneler' anlamında varlığın varolması gerçeğinden başka bir şey değildir... Bilgi'nin varolabilmesi için, mutlaka tikel bir karakter kazanması gerekir"(31). O halde bilme "kendinde varlık"ın bütünlüğü içinde olanaklı değildir. Kırkoğlu'na göre Sartre, "kendisi için varlık"ı insanın kendisiyle özdeşliği olarak, "kendini aldatma" ile birlikte açıklar. Bu onu bir ikilikten kurtarır, çünkü " 'kendini aldatma' olayı tek bir bilincin *birliğini* varsayar"(31). Sartre işte bu noktada Kierkegaard tarafından Hegel'e getirilen "somut birey" ve "bilinçlerin çoğulluğu" sorununu açıklayamamasının cevabını kendi ontolojisi aracılığıyla vermeye çalışır. Bu ontolojiden hareketle Sartre, Kırkoğlu'na göre özgürlüğü şöyle betimler: "... kendinde varlığın 'dışında' olmak, varlıktan 'yalıtılmış' olmak, varlıktan kaçmak, dünyanın nedensel düzeninin dışında kalmak, bilincin kendini geçmişinden koparak sürekli olarak geleceğine doğru yönelmesi, olanaklarının ardında koşması, işte bütün bunlar *özgür* olmak anlamına gelir" (33). Bilinçle özdeşleşmiş olan bu tür

bir özgürlük dolayısıyla her tür dışsal etkiden yalıtılmış olacaktır.

Sartre'ın kendisinin de yıllar sonra verdiği bir söyleşide belirttiği gibi, özgürlüğü mutlak anlamda algılamış olmaktan rahatsızlık duyar. Bu eğilimi "Diyalektik Aklın Eleştirisi" ile terk etmeye başladığı fenomenolojik bakıştan sosyal ontolojiye geçerek belirginleştirir. Burada Sartre " 'ileriye gidişli ve geriye dönüşlü' yöntemdeki bu ikili devinim, varoluşsal psikanalizle tarihsel materyalizmin bir sentezini oluşturur" (43). Kırkoğlu'na göre Sartre bu ikinci döneminde özgürlüğü daha çok yabancılaşma ile tanımlama yolunu seçer.

Çağdaş Fransız düşüncesi açısından en ilginç düşünceyi, antropolog Felix Guattari ile birlikte geliştirmiş olan Gilles Deleuze'dür. Bu düşünürün felsefesinin özgünlüğü Melih Başaran'ın makalesi tarafından ortaya konuyor. Başaran'a göre, Deleuze'ü özgünleştiren çalışmalardan ilk ikisi 1969'da yayımlanmış olan "Fark ve Yinelenme" ve "Anlamın Mantığı". Deleuze felsefenin nesnesi olarak kavramları seçer. Ancak bu kavramların içeriklerinin çağcıl olması önemlidir. Çünkü felsefi bilgi yeni birikimlerle birlikte ancak gerçek bir bilgiyi ifade edebilir. Başaran'a göre, Deleuze'ün felsefi tutumuna bu düşünüş her zaman içkindir. Örneğin "'yazı' kavramı dar anlamda 'dilsel' (Deleuze-Guattari bunu 'dilin emperyalizmi' olarak nitelendireceklerdir) olmanın ötesinde *galaktik*, bulutumsu ('Gutenberg galaksisi'ne göz kırpan, onu çağıran) bir kapsama doğru genişler. Başka bir deyişle, Deleuze-Guattari'nin sevdiği bir deyişle, yazı *'chaosmos*'un tekil karmaşa(*chaos*) ile düzenlilik(*cosmos*) arasındaki o kıvrımında *tekhne*'yi oluşturur" (51).

Deleuze çağının bilgilerini ve felsefe tarihinin klasik tema ve tartışmalarını yine felsefenin sınırlarını zorlayarak kullanır. Özellikle, "Kapitalizm ve Şizofreni" eserinin içeriğini uzun uzadıya anlatıyor Başaran. "Kapitalizm ve Şizofreni" iki cilttir. Birinci cilt "Anti- Oidipus" ve ikinci cilt ise "Bin Yayla (Mille Plateaux)"dır. Başaran'a göre, ikinci cildin başlığının İngilizce okunuşunun yarattığı çağrışım "Bin Platon" anlamındadır. Bu da Deleuze'ün *logos*'un tekilliğinden ayrılarak onun çoğulluğa gömülüşünün gizli bir göndermesi gibi okunmasına neden olur. Alman düşünce dünyasını "temellendirici", Fransız düşünce dünyasını "inşa edici" ve İngiliz düşünce dünyasını "ikame edici" olarak belirleyen bir paradigma Deleuze'ün bu çalışmasındaki ana motiflerin görünümünü kolaylaştırır. Çünkü Deleuze daha en başta temellendirmelere karşı "köksap"ı, yani ilk felakette gidecek geçiçi yaşamsal varoluş durumlarını kullanmayı önerir. Bu onu psikanalize, bütün bir edebiyat ve felsefe tarihine, ayrıca jeoloji... vesaire karşı yepyeni bir düşünce kurgusuna zorlar. Bu kurguyu Başaran şöyle gösteriyor: "Dr. Challenger, konferansını sürdürürken, toprak denilen şeyin, -öteki adıyla 'yersizyurtsuzlaşmış şey', ya da büyük 'buz kütlesi' veya *molecule* diyor Dr.Challenger– *organsız bir beden* olduğunu söylüyor. Bu beden biçimleşmemiş, '*informe*' bir takım tutarsız, veya tutarlılığı olmayan, hemen çözünebilecek türden maddelerden yapılmıştır" (69). Son olarak da Başaran Deleuze felsefesinin önemini tamda bu eksenden hareketle

akılla taşı birleştirmesi olarak belirliyor. Başaran'a göre bu tarz bağlantılar değersizmiş gibi görünmesine rağmen bazı düşünce olanaklarının kapısını da aralamaktadır, aksi taktirde felsefe bazı klasik kavramları içinde yoluna devam ederse çağı ile ilişkisi olmayan solgun, münzevi ve müzelik bir yapı ile yoluna devam etmek zorunda kalacaktır.

Ali Akay, "Foucault ve Bio-politika" sunumunda 1960'lı yıllar ve sonrasında ortaya çıkan Fransız düşüncesi ve sosyal hayatı içinde Foucault'un düşünce evriminin yerini belirlemeye çalışıyor. Özellikle 1968 hareketi ile devlet, iktidar, özne kategorilerinin yeniden tartışılmaya başlanmış olması Foucault'un çalışmalarının içeriğini belirliyor, diyor Akay. Foucault egemen toplumdan "disipliner toplumuna" geçişi analiz ettiği "Hapishanenin Tarihi" adlı çalışmasında, gerçekte iktidarın her yerde ve özellikle de baskıdan daha çok "üretim" ile işlediğini belirler. Bu koşulda iktidar suçu ve cezayı gerçekleştiren konumun tamamını elinde bulundurmaktadır. Foucault iktidardan kaçmanın yollarını araştırdığı "Cinselliğin Tarihi"nde, direnme odaklarından söz açıyor. Çünkü o direnmenin iktidardan önce geldiğini söylüyor ve direnmenin iktidarın içinden geçtiğini düşünüyor. Bu düşüncelerini Foucault pratik olarak 1977'de Alman Devleti'nin RAF hareketi karşısında gösterdiği imha politikasını onaylayarak gösteriyor. Yani bu tutum bir anlamda direnme odaklarının aşağıdan yukarı değil de yukarıdan aşağıya harekete geçirilmesinin gerekliliğine olan net inancı ortaya koyuyor. Gerçi burada Foucault'u eleştirme gereği duymayan Akay, farkında olmadan belki de okuyucuyu yanıltıyor. Çünkü Foucault'un aşağıdan yukarıya bir direniş hareketi olarak gördüğü RAF hareketi, gerçekte böyle bir hareket değildir. Foucault, giderek Marksist direnişin kendisinden kaçarken politik olan düzen karşıtı tüm söylemlerini terk edip bunların yerine düzen içi yeni bir takım söylemleri koyuyor ve bunun sonucunda RAF hareketine yapılan infaz politikasını kolayca sindirebiliyor.

Nami Başer, "Psikoz Yorumcusu Olarak Lacan" makalesine Lacan'ın şu sözleri ile başlıyor: "Benim yazılarımı alanların bir zorlukla karşılaştığı söyleniyor: Pek o kadar okunacak şey bulamıyorlarmış, bunda şaşılacak bir şey yok, çünkü James Joyce'tan bu yana okunmak için yazılmıyor" (89). Başer'in makalesine bu alıntıyla başlaması bir çok açıdan korkutucu görünüyor. Belki de amaç okuyucuya daha başlangıçta bir gözdağı vermek olabilir. Başer daha sonra Lacan'ın dilinin anlaşılmamasını psikoz üzerinden açıklıyor. Lacan'a göre psikoz; dünyayı, evreni bir bütünlük olarak ifade eden tek ilkeyi bulmak için girişilen bir çabadır. Bu anlamıyla gündelik olanla mutlak olan, değersiz olanla değerli olan... yani sadece "bilinçli" bir serime sahip olan değil aynı zamanda bilince çıkmamış karmaşık bastırma ve dışlaştırmalar da bir tanıklığı ifade eder. Bu tanıklığın önemi, bilinç, bilinçaltı ve bilinçdışının ayrı ayrı varlığının gösterdiği etkiye işaret etmede kolaylık sağlamasıdır. Başer'e göre Lacan, Freud'taki rüyaların yorumundan hareketle, kendi metinlerindeki çağrışımsal durumu bilinçdışının keşfedilmesi için kul-

lanıyor. Dolayısıyla normal bir okur için anlaşılabilir bir metin, belli bir sunumu içerir. Bu sunumun alıntılarla, yabancı sözcüklerle, bazı özel göndermelerle sabote edilmiş olması, sunulmuş olanda okunacak bir şeyin görülmemesine neden olursa bu sunum Lacan için dilsel açıdan psikotik bir çabadır. Yani kendine özgü bir dil yaratma çabası olarak içermektedir. Çünkü psikotikler her zaman böyle bir çabanın içindedir.

Başer, psikanalizde Lacan'ın "psyche" için sapıklık, nevroz, psikoz diye üç evre tespit ettiğini belirtiyor. Çocuk Freud'un işaret ettiği gibi, Levi Strauss ve Marcel Mauss'un da sonradan antropolojik olarak desteklemiş oldukları gibi bağlı olduğu annesi ile her tür ilişkiyi normal görür. Fakat "ensest" v.s. gibi toplumsal yasaklar çocuğun bu isteğine ket vurur. Çocuk bunun karşısında bazı "psişik" durumlar üretir. "Eğer çocuk annesiyle özdeşleşmeyi biraz daha sürdürürse nevroz, babasıyla özdeşleşmeyi ve bunun tersi olan yabancılaşmayı da gündeme getirirse psikoz ortaya çıkar" (95). Lacan'a göre insan yavrusu "ayna evresinde" kendini fark eder. Bu evrede insan davranışları "gerçek", "hayali", "sembolik" üç düzeyde görünüme kavuşur. "Gerçek düzey" insanın bir beden varlığı olduğuna, "hayali düzey" ikili ilişkilerdeki kişilerin konumuna, "sembolik düzey" ise insana getirilmiş yasakların içselleştirilmesi ile ortaya çıkan dilselliğe işaret eden düzeylerdir. Zaten bir özne ancak bu düzeylerin belirlenmesi ile tanınabilir.

Başer, Lacan'ın psikoz ve nevroz arasındaki ayrımı nevrotik öznenin arzularını içe psikotik öznenin ise hiçbir arzusunu içe atmaması ile belirtirdiğini ifade eder. Bu yüzden Lacan'a göre, asıl delilik psikotik bir gerilimden doğar. Bu noktada Rousseau, Maupassant, Hölderlin, Nietzsche, Gerard de Nerval, E.A.Poe, Althusser belli başlı psikoz hastalarıdır. Başer, Lacan'ın psikoz ve dil arasında kurduğu bağı çok açık bir şekilde ifade ettikten sonra Lacan'ın psikanaliz geleneğindeki yerini özetlemeye çalışıyor. Lacan'a göre psikanalizin dört temel kavramı şunlardır; i) ihtiyaçları arzuya dönüştüren süreç(güdü), ii) bilinçdışı, iii) tekrar, iv) aktarma. İşte bu temel kavramlar farklı dillerin ortaya çıkmasına neden oluyor.Başer makalesine Lacan'ın kendi dilinin ağırlığı ve karmakarışık görünümüne dair söylediği sözle başlamıştı. Bunu okuyucuya verilmiş gözdağı olarak düşünülmüştük. Fakat Başer'in ulaştığı sonuç, Lacan'ın bu gözdağına rağmen, pek o kadar da olumsuz değil. Başer okuyucu için sade bir anlatıma ulaşmayı becermiş.

Önay Sözer, "Emanuel Levinas: Aynı-olan'daki Başkası" makalesinde, Levinas'ın Husserl fenomenolojisiyle ilişki içinde kendi özgün felsefesini nasıl oluşturduğunu açıklıyor. Sözer, Levinas'ın felsefenin temel etkinliği olarak "etik"i belirlemesinin nedenini yine "fenomenolojik bir düşünüm süreci"ni göz önüne alarak tespit ediyor. (Sırası gelmişken belirtmek gerekir ki) Başer'de, Sözer-'de dilsel açıdan bazı kavramların Türkçe karşılanması konusunda çok titiz davranıyorlar. Lacan ve Levinas'ın sık sık kullandığı öteki, başkası, büyük ve küçük Başka, üçüncü, o biri... v.s. gibi kavramların latin dilleri içindeki etimolojik

karşılıklarını ve bunlar arasındaki "nüans" farklarını açıklamayı da ihmal etmiyorlar.

Levinas'a göre, Husserl'in "yaşamın ilk atılımı" diye ifade ettiği şey, şimdiki an olarak "yakalanır", belleğe kaydedilir, akılda tutulur. Şimdiki zaman her zaman akılda tutulmuş olmakla vardır. Yani Levinas'a göre, bu ilk atılımın izlenimi Husserl'in düşündüğü gibi "düşünce" değildir. Levinas bu "yaşamın ilk atılımı"na başkası adını vererek Husserl'den ayrılır, kendine özgü bir yol çizmeye başlar. Burada ortaya çıkan, "Aynı olan'ın Başkası"dır. Bu açıdan Husserl'den geçip ortaya çıkarılmış olan "yapısızlandırma" faaliyeti ne "Aynı olan'la Başkası"nın diyalektiği ne de "Başkası"nın "Aynı-olan" ile barışma girişimidir. Burada ortaya çıkan diyalog, ancak "bir sağırlar diyalogu"dur ve dolaylı söylemden tamamen ayrıdır. Ayrıca "Başkasının zamanı", Levinas'a göre "hiçbir zaman şimdi olmamış, hiçbir zaman bir şimdiki olarak yaşanmamış bir geçmişi dile getirmektedir"(120). İşte bu "Başkası"nın zamanı "etik zaman"dır, sorumluluğun zamanıdır ve mutlaktır. "Bu mutlak anlamındaki sorumluluk... 'yerine geçme'(substitution) kavramına yol açar: Başkası önündeki, yahut Öteki önündeki sorumluluğum benim Başkası için olmam demektir" (121).

Sözer sırasıyla Levinas'ın birbiriyle karşılaştırılması ama karıştırılmaması gereken dört kavramını açıklıyor: Öteki (autrui), Başkası (autre), o-luk (illéité) ve üçüncü (tiers). Bu bağlamda öne çıkan "Ben", "Bakış", "yüz", "çağrı"... gibi kavramları etiğin temellendirilmesi açısından ele alıyor. Ona göre, ben hem kendisiyle "Öteki"nin hem "Öteki"yle "üçüncü"lerin arasına girmiş olmakla onlara "ara" olmaktadır. Bu "ara" oluş "öteki"ne de "üçüncü"lere de "Ben"in kendisine de bir sorumluluk olarak orada oluşu işaret eder.

Sözer, Levinas'ın felsefesi düşüncesini temellendirirken çok fazla eleştirel davranmadığı için olsa gerek, zaman zaman Levinas felsefesinin fenomenolojik düşünüşteki yerini anlamakta zorlaşıyor. Hatta Levinas'ı bazı kavramsal oyunlarla yapan biri olarak değerlendirmek, aşırı bir tepki gibi görünse de, pekala olanaklı görünüyor. Çünkü Levinas'ın öteki, başkası... gibi kavramlarla neyi karşıladığı Sözer tarafından belirtilse de bu kavramlar tartışılmadan kaldığı için yeterince anlaşılır görünmüyor.

Zeynep Direk'in "Derrida'nın Düşüncesinin Fenomenolojideki Kaynakları" makalesinde, Derrida'nın düşüncesinin özgünlüğü "melez bir dışarının üretilmesi" olarak belirleniyor. Direk'e göre, Derrida'nın bu üretimi, "piç bir düşünce" olması anlamında "has olanla olmayanın diyalektiğinde, paradoksal birliğinde" yatmaktadır (133). Direk, Derrida'nın felsefesinin kaynaklarının genişliğini gösterirken özellikle Husserl ve Heidegger bağlantılı "dekonstrüksiyon"u betimlemektedir. Husserl'i "özdeşlik metafiziği"ni "farklılık metafiziği" şeklinde okumaya çağıran Cavailles, bu çağrısına bir bakıma Derrida'da yanıt bulur. Derrida "Ses ve Görüngü" çalışmasında, Husserl'in "işaret eden/haber veren gösterge"si (indication) ile "ifade eden göstergesi"(expression) arasında anlam teorisi açısından belirlediği farkı, Direk Derrida'nın "différance" kavra-

mı ile temellendirdiğini belirtir. "Sonuç olarak, bir kez bu yapı (différance) esas haline geldiğinde, ne anlamın adeta bütünüyle göstergeden muaf olarak, bilincime saydam bir biçimde verilmesi, ne de bilen bilincin doğrudan gördüğü anlamı ötekine sunmasını sağlayan 'saf ifade' diye bir şey kalmaz ortada"(139). Yani "différance" yapısı, bilinci "kendine mevcut olma hali" olmaktan uzaklaştırır. Derrida bu bağlamda yazıyı kendine özgü olma halinden uzaklaşan ve anlam üreten hareket olarak tanımlar. Bu dili olguların ve gerçekliğin tek sunucusu kılar, ancak yine de dilde kalan belirsizlik "bir eksiklik olarak değil, dili çok anlamlılığa açan bir avantaj olarak" görülmelidir (140). Direk, Derrida'nın "différance" kavramının felsefeyi beslediği halde, yine de felsefenin bu kavram karşısında "kör kaldı"ğını ifade ediyor. Oysa Derrida anlamın kaynağını "différance"ta görür. "Différance felsefesi; mevcudiyet felsefesinin yokluk ya da hiçlik adına taciz etmesi mevcudiyetle yokluğun, özelle genelin, zamanla mekanın, bedenle zihnin, anlamla göstergenin, algıyla hayalgücünün, sözle yazının iç içe geçtiğini söyler" (146).

Direk, Heidegger ile Derrida ilişkisini ise, Heidegger'in "Nietzsche" kitabı üzerinden bağlantılandırıyor. Heidegger, Nietzsche'nin "gerçek gerçeklik arayışı" ile "güç istemi" arasında kurduğu bağı, bilgi açısından temellendirilemiyorsa da sanat açısından temellendirebileceğini iddia eder. Derrida, Heidegger'in Nietzsche incelemesinde metafizik hiyerarşiler ve karşıtlıklar arası diyalektiğin ters çevrilmesi ile ortaya çıkanın "nihilizm" olduğunu onaylar. Bu görüşü kendi açısından yineler. Derrida bu metafizik hiyerarşilerin aşılmasının gerçekte önemli olduğunu vurgular. Bu da onun "dekonstrüksiyonunun işleyişinin üç basamaklı tanımını açıyor karşımıza: Metafizik karşıtlıkların işaretlenmesi, bunlar arasındaki hiyerarşinin dönüştürülmesi ve anlamlılığa açılan bir karar verilemezliğin ortaya çıkması" (151).

Direk makalesinde bazı kavramları Türkçe karşılıkları ile birlikte düşünmemiş, dipnot olarak da neden bu kavramları özgün bıraktığını belirtmemiş. Gerçekten bu tavır insanın aklına bir soru getiriyor. Bu kavramların yoksa Türkçe karşılıkları yetersiz midir?

Genel olarak kitaptaki makaleler ve içerikleri bunlar. Kitapta iki tane de ayrıca çağdaş Fransız felsefesi ile ilgili çeviri makale var. Bu makaleler çeviri olduğu için şimdilik buradaki değerlendirmenin dışında tutulmuştur.

Topluca kitabın değerlendirmesini dilin kullanımı açısından yaptığımızda, gerçekte Türkçe'nin yabancı diller karşısında öyle ya da böyle savunmasız kaldığını rahatça görebiliyoruz. Akademik ve felsefi düşünüşün dilsel yapısı genel okurun pek zorlanmadan anlayabileceği bir yapıya sahip gözükmüyor. Ayrıca bu derleme kitap için önemli bir eksik, bu seminerlere katılmış katılımcıların makalesi olan akademisyenlerle olan diyalogunun eksikliği. Çünkü bu tür seminerler her zaman soru-cevap pratiği ile sürdürülür. Eğer bu pratikteki tartışmalar da kitaba dahil edilebilseydi çağdaş Fransız düşüncesinin düşünürlerinin öğrenci ve okur tarafından nasıl anlaşıldığının ve sorunların nerede yığıldı-

ğının belki muhasebesini yapmak kolaylaşacaktı.

Direk, çağdaş Fransız düşüncesinin yukarıdaki temsilcilerinin postmodern olarak algılanmasından rahatsız olduğunu ifade etmişti, buradaki çarpıklığın nedeni göstermeyi denemişti. Belki de bu çarpıklığın nedenini (eğer varsa) zaman içinde gerçek bir anlamına kavuşacaktır. Çünkü bu düşünürlerin kendilerini post-modern olarak adlandırmamaları hiç olmazsa onların post-modern düşünüşe öncülük etmedikleri anlamına gelmez. Kaldı ki fenomenolojik ya da başka türlü bir felsefi köke sahip olmak hiçbir düşünürü zorunlu olarak modern kabul etmemizi sağlamaz.

Her şeye rağmen bu derleme yirminci yüzyılın ikinci yarısındaki Fransız düşüncesini anlamak için bir başlangıç ya da giriş kitabı olarak okunabilir. Bu açıdan bu derleme bir boşluğu önemli oranda doldurmaya aday gibi görünüyor.

Bora Erdağı

YABAN KURALDIŞILIK
Spinoza Metafiziğinin ve Siyasetinin Gücü
Antonio Negri
Otonom Yayıncılık
1.Basım, 2005

Spinoza, bir süredir Marksist düşünürlerin ilgi odağı haline gelmiş ve kimi düşünürlerin politik görüşlerinin zeminine yerleşerek yeni bir felsefi-politik gelenek oluşturulmaya başlanmıştır. Bu, değişen ve *gelişen* üretim ilişkilerinin ve bunların uzantısı olarak toplumsal ve öznel ilişkilerin, yeniden çözümlenebilmesine ilişkin ihtiyacın ürünü olarak ortaya çıkmıştır. Bu geleneğin öncülerinden biri Deleuze'dur. Negri ise Deleuze'un Spinoza yorumundan etkilenerek bu geleneği sürdürmektedir. Deleuze, Spinoza felsefesine özgün bir yorum getirirken Spinoza'nın metinlerine sadık kalır. Deleuze'un Spinoza yorumu öncelikle ontolojik bir yorumlamadır. Yorumlamanın ontolojik olması Spinoza'nın felsefesi göz önünde bulundurulduğunda aslında kaçınılmazdır. Bunun nedeni, Etika'nın Descartes, Kant gibi filozoflarda olduğunun aksine ontolojiden, tözden başlamasıdır. Negri de güç (potentia), beden, ontolojik kuruluş, maddi imgelem gibi konuları ele alırken Deleuze'un Spinozacı yorumundan yola çıkar. Şunu baştan söylemek gerekir ki, hapiste yazılan bu kitapta, Spinoza'nın özellikle ontolojisi konusunda ciddi bir derinleşme hissedilmektedir. Ama felsefede böylesi bir derinleşmenin kimi zaman öznel vurguların ve yorumun abartılmasına neden olabileceği göz ardı edilmemelidir. Derinleşmede bu öznelliğin olumlu da olumsuz da katkıları olabilir. Negri'nin bu çalışmasında önceliği, Spinoza'nın yaşadığı tarihsel-toplumsal koşullara vermesi aslında Spinoza okumasında nesnelliği olabildiğince sağlama kaygısını gösterir ve yorumun Spinoza'ya uygunluğu genel anlamda olumlu görülebilir.

Negri, tarihsel açıdan bakıldığında Spinoza'ya dair iki gö-

rünümün olduğunu söyler: "İki Spinoza mı var? Büyük olasılıkla. Hollanda kuraldışılığının ritmine uygun olarak, bir yandan köklerini ilk kapitalist gelişimin karmaşıklığına ve kültürel çevresinin dolgunluğuna uzatırken, bir yandan da gelecek boyutuna, tarihsel dönemin sınırlarını aşan bir belirlenime doğru ilerleyen teorik bir potansiyel belirlenmiştir. Burjuva kökenli ütopyanın krizi, kurucu Pazar mitinin krizi –modern felsefe tarihindeki bu temel nokta-, Spinoza'da bir gerileme olarak değil, bir sıçrama, bir ilerleme ve geleceğe yansıma olarak belirir. Temel çözülür ve insan üretkenliğinin anlamını ve umudunun maddiliğini özgürleştirir. Kriz, burjuva tarihsel belirlenimindeki ütopyayı yıkar, onun olumsal yüzeyselliğini eritir ve onu insani ve kolektif üretkenliğin belirlenimine doğru yönlendirir. Eleştirel felsefe bu kaderin zeminini hazırlar. Doğal olarak bu iki Spinoza, Spinoza düşüncesindeki içsel uğraktır." (56) Spinoza'nın varlık anlayışını belirleyen unsurlardan biri olan Yahudilikten ayrıldığı en temel nokta ise Spinoza'nın aşkınlığı, hiyerarşiyi ve erekselciliği mutlak biçimde yadsımasıdır.

Negri, Spinoza'nın "düşüncesinin kökenindeki dinamik merkezi" şöyle tanımlar: "Bu merkez, natüralist içkinliğin, hem mutlak olarak ontolojik, hem de mutlak olarak rasyonel olan bir kavramın sınırlarına dek genişletildiği Rönesans düşüncesidir." (66) Spinoza düşüncesi, geçmişe ait olduğu kadar geleceğin de olması açısından kurucu, kolektif bir ufku olanaklı kılan bir praksis felsefesi olarak görülür. Spinoza felsefesinde eleştirilen geometrik yöntem ise Negri'de farklı yorumlanır ve olumlanır. Negri, Spinoza yorumunda Spinoza'nın kullandığı yöntemi yine onun ontolojik birliğini vurgulayarak onar: "... aksiyomların, önermelerin, tanıtlamalar ve sonuçların gösterisi, tutarlı bir yapı içinde, bütün tözlerin ontolojik olarak kaynaştığını gösterir." (84)

Tarihsel bir vurgu ve bir yöntem çözümlemesinden sonra Negri, Spinoza'nın metinlerine döner ve Anlığın İyileştirilmesi Üzerine adlı metinde Spinoza'nın Etika da olduğu gibi ontoloji ve etik birliğini koruduğunu vurgular. Spinoza bu kitabında iyi ve kötü kavramlarını ele alırken tüm aşkın ve hiyerarşik düzlemleri dışarıda bırakarak iyiyi belirlemede tek ölçüt olduğunu söyler: "kendi doğası içinde" olmak. Spinoza'nın iyi anlayışı fiziksel doğa ile birlikte ele alındığı için klasik felsefede yaygın olan *mutlak*, aşkın ve koşullardan bağımsız iyi anlayışını sarsıntıya uğratır. Çünkü iyiyi iyi yapan doğaya uygunluğudur. Klasik felsefenin bir başka konusu olan tümel tartışması da Spinoza'nın felsefesindeki "varlığın birliği ve dolaysız maddiliği" ile dağılır. Yine diğer bir felsefe sorunu olarak varoluş sorunu, Negri'ye göre Spinoza'nın ontolojisiyle son bulmuştur: "Varoluş sorun değildir. Varlığın dolayımsızlığı kendini saf anlığa, sorunsal olmayan bir biçimde açar. Aslında varoluş bir tanım gerektirmez. O varlığın kendiliğindenliğidir. Felsefe, bir olumlamalar sistemi olarak felsefe, varoluşun iç içe geçmiş ağlarını doğrudan ve dolaysızca açığa vurduğu oranda, varoluşu olumlar. Fakat varoluş her zaman niteliklidir ve her varoluş özseldir; her varoluş var olur, yani öz olarak var olur. Varoluş ve öz arasındaki ilişki asıl ontolojik biçimdir:

başka türlü ifade edilemeyecek adlar arasındaki, onları birleştiren ağın belirleniminde biçimlenen ilişki ve gerilim. Şey ve töz temeldir... Varoluşu bütünlük olarak belirlemek, onun sonsuzluğunu, belirli ve olumlu bir sonsuzluğu, tam da bütünlük olan bir sonsuzluğu kavramak demektir... Ontolojik bütünlük, gerçekliğin kendiliğinden ifadesinin bitiş noktasıdır; gerçeklik, sonsuz bütünlüğün kendiliğindenliğinin ürünüdür. Varoluşun kendiliğindenliğine , üretimin kendiliğindenliği denk düşer. Tekil varoluşun ve bütün varoluşun, üretim ağında olduğu kadar ifade gerilimindeki kendiliğinden ve tamamlanmış denkliği, felsefenin başlangıcı ve sonudur." (114)

Bir ideoloji olarak Spinozacılığı ele alan Negri, Spinoza'yı felsefe tarihinde önemli bir yere koyan ontoloji ve etik ilişkisinin zorunlu birliğini çözümlemeye çalışır. Bu anlamda bir birlik, altyapı-üstyapı ayrımını da neredeyse ortadan kaldırır. Spinoza'nın felsefesinde etik varoluştan, varolma biçiminden bağımsız olmadığı gibi ona içkin ve kurucu olarak ortaya çıkar: "Etik, tarihin, politikanın, tekil ve kolektif yaşamın fenomenolojisi içerisine sokulamazsa, bir proje içerisinde de kurulamaz: ve bu sorumluluktan beslenebileceği yeni kaynaklar üretemezse. Etik, kendini dünyanın yeniden inşasının maddi ve kurucu kuvveti kılmak için imgelem ve tutkular dünyası boyunca seyir halinde olmalıdır... Ontolojiyi yeniden temellendirmesi gereken şey tarihtir ya da ontoloji, kurucu bir ontoloji haline gelmek için, kendini etiksellik ve tarihsellikte seyreltmelidir." (168) Ontoloji ve etiğin zorunlu birliği felsefe tarihinde en gelişmiş haliyle Spinoza'da kurulur. Bu birlik aynı zamanda metafiziğe de yeni bir yön vermiştir. Buna göre metafizik de artık soyut, aşkın, durağan, erekselci bir alan olmaktan çıkar ve somut, kurucu, içkin, doğal bir alana dönüşür. Bu bağlamda ele alındığında Spinoza'nın ontolojisi onun metafiziği ve etiğiyle bitişik hatta birlik halde durur. Bu birlik, zorunlu bir birlik olarak Spinoza-'nın töz anlayışıyla temellendirilir.

Felsefenin yönünü belirleyen bir başka kavram da rasyonalizmdir ve Spinoza genellikle rasyonalist bir filozof olarak görülür. Oysa yukarıda nasıl özellikle metafiziğin ve etiğin anlamı Spinoza ile dönüşmüşse rasyonallik de Spinoza felsefesi ile dönüşmüştür. Her şeyden önce Spinoza'da rasyonellik, doğayla ve bedenle birlikte düşünülmelidir. Diğer taraftan özellikle tümel tartışması ve aşkınlık düzlemi tümüyle dışarıda bırakıldığı için "pozitif bir rasyonalizmdir." Spinoza'yı güncel kılan en önemli özelliği öncelikle onun ontolojik yaklaşımının doğa ile mutlak anlamda özdeş düzlemde ele almasıdır. Bu özdeş düzlem, özellikle ekolojide bize önemli ve esaslı dayanaklar sağlar. Çünkü yine bu özdeş düzlem, ontolojide etik bağlamın zorunlu içerilmesi olarak doğada da etik bağlamın zorunlu içerilişini sağlar.

Negri'nin bir başka iddiası da "Spinoza'nın metafiziği(nin) onun gerçek politikası"(211) olmasıdır. Bu metafiziksel, politik, etik birlik Spinoza'nın *conatus*(varlığını koruma çabası, sakınım) kavramıyla birlikte hem bireye hem de topluma taşınabilir. Conatus, bireydeki görünümüyle şöyle örneklenebilir: "Bir kişi kendi yararını gözetmeye, yani kendi varlığını

korumaya çabaladığı ve bunu yapabildiği oranda erdemle donanmıştır; tersine, kendi yararını, yani varlığını korumayı göz ardı ettiği oranda da güçten yoksun kalır." (Etika, Ö.20) Conatus, tüm varlık alanına aittir ve akıl sahibi varlıkla sınırlanmaz. Diğer taraftan güç, ne hiyerarşik olarak ne de doğanın bütünlüğünü yadsıyacak biçimde görülemez. Aksine gerçek güç ve gerçek sakınım, doğanın da sakınımında içerilir. Conatus, akıl sahibi varlığın doğaya müdahalesinde etik bir sınırlandırma getirir. Conatus kavramını anlamaya çalışırken Spinoza'da insanla doğanın, bireyle toplumun özdeş düzlemde tutulduğu göz ardı edilmemelidir. Eğer bu düzlem göz ardı edilirse, Spinoza'da conatus kavramı toplumda ve doğada güçlü olanın hakimiyetine olanak sağlıyormuş gibi okunabilir. Ama bu türlü bir olduğundan farklı okuma, güç kavramını olduğu kadar Spinoza'nın rasyonalliğini de klasik bir yorumlamaya tabi kılar.

Spinoza'da aşkınlık düzleminin tüm olanaklarının ortadan kaldırıldığı yukarıda belirtilmişti. Özgürlük olanaklılığı da Spinoza'nın sonsuzluk kavramıyla bir arada ele alınır ve bu anlamda sonsuzluk da –birçok filozofta görüldüğü gibi- herhangi bir aşkınlık düzlemine işaret etmez. Sonsuzluk yaşamın, arzunun, eylemin onanmasıyla bir arada tutulur: "Sonsuz, nesne olarak değil, özne olarak örgütlenmiştir. Özgürlük, sonsuz olandır. Özgürlüğe yönelen bütün metafizik kanallar, özgürlüğün kurucu sonucuna yer açarak çözülmektedir. Dünyanın, üzerinde yapılandığı koşullar dizisinin tümü artık mevcudiyet olarak verilidir. Eylemi temellendiren mevcudiyet. Burası Spinozacı yapılanmanın ulaştığı en yüksek derecedir. Dünyaya sistematik bir çözüm vermez; fakat ölüm karşısında yaşamın, nefret karşısında sevginin, acı karşısında hazzın, varlığın alçalması ve yalnızlık karşısında toplumculuğun olumlanışı olarak, dünyayı etik eylemin doğruluğuna yönlendirmek için onun sistematik çözülüşüne gerçekten ulaşır." (281)

Dünyada yaşanan sorunlara baktığımızda yeni bir politik tarza ihtiyacımızın aşikar olması gibi yeni bir felsefeye, yeni bir etiğe, yeni bir doğa kavrayışına ihtiyacımız oluşu da aşikardır. Aslında Spinoza felsefesi, bu alanların birbirinden ayrılamayacağını gösterdiği ve ontolojik, politik, etik olanın birliğini sağladığı için göz ardı edilemeyecek bir düzlemdir. Negri'nin bu anlamda yeni bir politik kuruluşun olanaklılığı üzerinden yaptığı Spinoza yorumlaması, aslında Spinoza'nın yazdıklarına bakıldığında genel olarak çelişkili durmamaktadır. Ama yine de Negri'nin bu çalışmasının öznel yorumları içerdiği görülebilir.

Günümüzdeki ekolojik sorunlar göz önünde bulundurulduğunda Spinoza'nın doğacı ontolojik yaklaşımı bize doğayla –ya da dışımızdaki tüm varlık alanıyla- ilişkimizde başka bir düzlemin de olanaklı olduğunu gösterir. Hatta bunu zorunlu bir etik bağlamda temellendirir. Diğer taraftan ekolojinin salt bir çevre sorunu olmadığını, tüm ilişki biçimlerini kuşatıcılığı da ancak Spinoza'nın ontolojik-metafizik yaklaşımıyla sağlanabilir. Bu anlamda Negri'nin de belirttiği gibi aslında teknolojinin, bilimin bu kadar hakim olduğu dünyada belki de yabanıl varoluşlara

ihtiyacımız var. Bu yabanıl varoluşa, insanı doğaya yaklaştıracağı, insanın doğayla ilişkisinde etik bir sınır getireceği ve bu doğacı anlayış toplumsal yaşayış biçimini, öznelliği belirleyeceği için ihtiyacımız var. Yaban Kuraldışılık, Spinoza felsefesini anlamak için önemli bir çalışma olarak görülebilir. Ancak Negri'nin daha çok politik diyebileceğimiz diğer çalışmalarında da olduğu gibi kullandığı bazı kavramların yeniden ele alınması ve düşünülmesi gerekebilir.

Sevinç Türkmen

Genom; Bir Türün Yirmi Üç Bölümlük Otobiyografisi, Matt Ridley. Çevirenler Mehmet Doğan, Nıvart Taşçı Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, İstanbul, 2007.

Ülkemizde belirli bir düşünce çevresi, oldukça yoğun bir şekilde yaratılış teorisinin bilimsel bir teori olduğunu iddia etmektedir. Eş zamanlı olarak evrim teorisi karşıtı yayınlarda da gözle görülür bir artış gözlenmekte. Görüşün savunucuları, genetik biliminin bulgularını yaratılış teorisinin kanıtı olarak görmektedirler. Karşıt kutupta yer alan genetik üzerinde odaklanmış evrimci düşünürlerin, örneğin ateizmin önemli savunucularından olan ve birikimsel evrim teorisini savunan Richard Dawkins'in, teorileri akıllı tasarım savunucularının işlerine yaramaktadır. Bu durumun açıkça farkında olan bir dizi İngiliz düşünür, son yıllarda gerçekten de genetiğin verileri ile klasik evrim kuramı arasında büyük uyuşmazlıklar bulunup bulunmadığı sorusunu sormaktadırlar. Steve Jones ve Matt Ridley bu düşünürler arasında dikkat çeken isimlerden. Steve Jones'un Darwinci evrim kuramını genetiğin verileri ışığında yeniden kaleme aldığı Nerdeyese bir Balina başlıklı çalışması 2006 yılında Türkçe'ye kazandırılmıştı. Şimdi ise genetik bilimi ile klasik evrimsel biyoloji arasındaki sürekliliği savunan önemli bir çalışma olan Genom, Mehmet Doğan ve Nıvart Taşçı tarafından Türkçe'ye kazandırıldı.

Ridley son dönemlerin en çok konuşulan bilimsel yazarlarından biri. Aynı zamanda bir aristokrat olan yazar, İngiltere'de genetik ve evrimsel biyoloji alanında önemli ve kitlesel etkiler yaratan kitaplara imza attı. Uzun bir süre The Economist dergisinin bilim editörü olarak çalışan Ridley'in evrim ve genetik üzerine yazılmış beş kitabı bulunmakta. Genom daha önce genetik üzerine bilgisi olmayanların bile çok kolayca anlayacağı şekilde kaleme alınmış bir metin. Ridley, genetiğin en karmaşık problemlerini bile usta bir edebiyatçı dili ile aktarmayı başarmış. Kitabın alt başlığı "Bir Türün Yirmi Üç Bölümlük Otobiyografisi". Yazar, insandaki yirmi üç çift kromozomdan hareketle kitabı yirmi üç bölüme ayırmış. Her bölüm adını aldığı kromozoma bağlı önemli genetik bir soruyu veya sorunu açıklıyor.

Kitabın ikinci bölümü olan türler başlıklı bölüm evrimsel biyoloji ile genetik bilimi arasındaki ilişki üzerine odaklanmış. Yazara göre evrimin bir zirvesi yok ve evrimsel ilerleme diye bir olgudan bahsedilemez. Doğal seçilim basitçe fiziksel çevre ve diğer yaşam biçimleri tarafından ortaya konan sayısız olasılığa uyum göstermeyi sağlayan yaşam biçimlerindeki değişim süreci olarak ele alınıyor. Bu yanıyla klasik Darwinci bir çizgi benimseniyor: "Atlantik Okyanusu-'nun zeminindeki sülfür kuyularında yaşayan ... bir grup bakterinin soyundan gelen karaduman bakterisinin bir banka memurundan evrimsel anlamda daha ilerde olduğu tartışmalıdır. En azından genetik düzeyde". Yazar genetik ile evrimsel biyoloji arasındaki ilişkinin türlerin çeşitliliğini ve aralarındaki ilişkiyi daha somut bir şekilde kavramamızı sağladığını ileri sürüyor. Çünkü yazar dile getirmese de yazdıklarında sadece evrimsel biyolojiye dayanan bir yaklaşımın, ya da sadece genetiğe dayanan bir yaklaşımın sorunlu olduğunu düşündüğü anlaşılıyor. Öyle ki canlının gittikçe daha mükemmel bir yapıya doğru evrildiği bir ilerleme içinde olduğunu ileri sürmek iki zeminden de oldukça mümkün: "İnsanoğlu elbette eşşizdir. İki kulağının arasında gezegenin en karmaşık biyolojik makinasını taşır, fakat ne karmaşık olmak her şey demektir. Ne de karmaşıklı evrimin hedefidir. Gezegendeki her tür eşşizdir" (24-25). Genetik ile evrimsel biyoloji arasındaki ilişki bir başka yerde de şu örnekle gösteriliyor: "Genomumuzun yaklaşık %2 lik kısmı bizi şempanzelerden ve şempanzeleride bizden ayıran ekolojik ve sosyal evrimin öyküsünü anlatır. Türümüzün tipik bir üyesinin genomu bütünüyle bilgisayar ortamına geçirildiğinde aynı işlem ortalama bir şempanze için yapıldığında faal genler diğerlerinden ayrıldıklarında ve aralarındaki fark listelendiğinde "Plaistosen Çağ"ın ortak kaynaktan türemiş iki farklı tür üzerindeki baskısı gözümüze ilişecektir" (38).

Kitabın bölüm başlıkları sırasıyla şunlar: Yaşam, Türler, Tarih, Yazgı, Çevre, Zeka, İçgüdü, Çatışma, Öz Çıkar, Hastalık, Stres, Kişilik, Birleşme, Tarih Öncesi, Ölümsüzlük, Cinsiyet, Hafıza, Ölüm, Tedavi, Korunma, Siyaset, Öjenizm ve Özgür İrade. Sosyal bilimciler açısından özellikle son üç bölüm oldukça dikkat çekici.

"Siyaset" başlıklı bölümde 20. kromozonda bulunan Prp isimli küçük bir genin hikayesi anlatılıyor. Prp geni aslında birçok canlı açısından çok önemli etkileri olan bir gen olmasa da belirli zorlama koşullar altında, yani aynı gen ailesinin sürekli birbiriyle çiftleşmesi veya Prp geninin yapay yollarla canlılara yoğun bir şekilde aktarılması sonucu, büyük sorunlara yol açabilen bir hastalık olarak karşımıza çıkıyor. Ridley, kitabında Prp geninin yarattığı birçok vakadan bahsediyor. Bunlardan en önemlisi kuşkusuz yakından bildiğimiz Deli dana hastalığı. Doğada kendisini çoğaltma ve hastalığı meydana getirme şansı çok az olan genin insanın müdahelesi ile nasıl Deli dana hastalığını yarattığı ve yüzbinlerce hayvanı yok ettiği görmek insan – doğa ilişkisi üzerine düşünmeye yol açıyor.

"Öjenizm" başlıklı bölümde ondokuzuncu yüzyılın son çeyreğinde İngiltere'de başlayan öjeni hareketinin 1940'lara kadar süren

hikayesi anlatılıyor. Sosyal Darwinizm ile bağlantı içinde ortaya çıkan bu hareketin birçok bilim ve siyaset adamı tarafından yoğun bir şekilde destekleniyor olması Ridley'e göre düşüncenin ne kadar güçlü olduğunun bir göstergesi. Yazara göre her ne kadar bugün açısından öjeni hareketi bir tehlike oluşturmuyor gibi gözükse de genetik biliminin bugün öjeni kökenli seçilim yöntemleri kullanıyor olması sorgulanmalı. Son bölüm olan "Özgür İrade" başlıklı bölümde ise özgür irade ve genom arasında bir ilişki olup olmadığı sorgulanıyor.

Genom genetik biliminin temel sorularını sıradan okuyucuya indirebilmekle kalmıyor, felsefe, siyaset, tarih alanlarına ait birtakım önemli sorulara genetiğin bakış açısından soğukkanlı cevaplar sunuyor. Son dönemde Türkçe'ye kazandırılmış en önemli çalışmalardan biri olduğu açık.

Fehmi Ünsalan

ÖZETLER / ABSTRACTS

Antisemitizmin Teori ve Pratiği: Fransa Örneği (XIX. Yüzyıl)

Ateş Uslu

Özet: Antisemitizmin, XIX. yüzyılın son çeyreğinde gelişme gösterdiği başlıca ülkelerden Fransa örneğinden yola çıkılarak incelendiği bu yazıda antikapitalist teori ve politikaların kapitalizmle bağlantısına değinilecektir. XIX. yüzyıl Fransız antisemitizminin en önemli teorisyeni Edouard Drumont antisemitizmin dinsel, antikapitalist ve ırkçı biçimleri arasında bir sentez yapmakta, yazıları ve kitaplarıyla bir yandan içinde bulunduğu kriz dönemine verilen radikal milliyetçi tepkileri yansıtmakta, diğer yandan da Dreyfus Olayı ile doruk noktasına ulaşacak olan bir antisemit atmosferin ortaya çıkmasına zemin hazırlamaktadır. Yazının sonuç kısmında, antisemitizmin kapitalizmin sınıfsal yapısını gizemli hale getirmede üstlendiği işleve değinilmektedir.

Anahtar Sözcükler: antisemitizm, kapitalizm, antikapitalizm, Fransa, 19. yüzyıl

Abstract: The article analyses the nexus between anti-Semitic theories and politics, and capitalism, concentrating on the case of 19th century France, one of the countries where anti-Semitism reached a high stage of development. Edouard Drumont, the main theoretician of 19th century French anti-Semitism, realises a synthesis between religious, anti-capitalist and racist forms of anti-Semitism. Thus, he reflects the radical nationalist reactions provided in a period of deep economic and social crisis, and on the other hand, he contributes to the apparition of an anti-Semitic atmosphere, which was to attend its peak with the Dreyfus Affair. The article concludes with the analysis of the function of anti-Semitism to mystify the class structure of capitalism.
Keywords: anti-Semitism, capitalism, anti-capitalism, France, 19th century, Edouard Drumont.

Ernst Bloch "Aristotelesçi Sol": düşünsel geçişimler ve çok-seslilik ve "kültür çevresi"

Onur Bilge Kula

Özet: Ernst Bloch, "Aristoteles'çi Sol" adlı yapıtında başta heterodoks İslam öğretisinin kuramcılarından olan İbni Sina (Batıda 'Avicenna') olmak üzere, İbni Rüşt'ün (Batıda 'Averro') Aristoteles düşüncesinin nesnelleşme ve akılcılaşma sürecine yaptıkları düşünsel katkıları açımlar. Bloch'a göre, Doğu skolastiği, Aristoteles'i dünyasal ve doğacı bir tutumla yorumlayarak, özgün bir materyalist yaklaşım geliştirmiştir. Böylece Doğu skolastiği, Avrupa'da Aydınlanmanın kaynaklarından birini oluşturmuştur.

İbni Sina, çağdaşlarından farklı olarak din-bilimsel değil, doğa-bilimsel bir yönelim sergilemiştir. "İnanç ile İnançsızlık benzeşmediği sürece, gerçek Müslüman olamaz" diyecek ölçüde tolerans idesini ve çoğulculuğu öne çıkaran İslam heteredoksları, dine karşı bilime öncelik vermişlerdir. Doğuda geliştirilen Ortaçağın görece özgürlükçü, akılcı ve bilimsel bilgi birikimi ve eğilimi, İspanya üzerinden Avrupa'ya taşınmıştır. İslam heteredoksisi olarak nitelendirilen bu birikim, toplumsalcı ve kamusalcı düşünce unsurlarını da içerir. Bloch'un değerlendirmesi uyarınca, İbni Sina Aristoteles'e dayanarak, "beden-ruh öğretisi", "tüm insanların sahip olduğu etken kavrayış yeteneği", "madde-biçim" yahut "güçsellik-güç ilişkisi öğretisi"ni dizgeleştirmiştir. Bu öğretilere göre, ruhu var eden bedendir; insan ruhunun ayırıcı özelliği akıl ve kavrayıştır. Biçim, maddenin tözsel niteliğidir; dış etmen dönüştürücüdür. Nesneleri birbirinden ayıran tanrısal istenç değil, onların doğal düzenlenişidir. Bu öğretilerde tolerans, insanların akıl ve kavrayış bakımından eşitliği, akılcılık, bilimsellik, laiklik, çokluk ve çoğulculuk gibi evrensel değerler belirginleştirilmiştir. İbni Sina ve İbni Rüşt, Batıda öncelikle Aquinolu Thomas, Albertus Magnus, Brabantlı Siger ve Rotterdamlı Erasmus düşünürleri etkilemişlerdir. Düşüncenin geçişimliliğini ve çoğullaşması sürecini Aristoteles ve İbni Sina bağlamında irdeleyen Ernst Bloch, "İlerleme Kavramında Ayrıştırmalar" (Differenzierungen im Begriff Fortschritt) adlı yazısında "uygarlıklar çatışması", Avrupa-merkezcilik ve ırkçılığın dayanaklarından biri olan "kültür çevresi" (Alm. "Kulturkreis") kavramını sorunlaştırır. Bloch, "kültür çevresi" kavramıyla insanlığın ortak tarihini ve kazanımlarını parçalayan çoğrafizmin kuramcıları olan Frobenius, Spengler ve Toynbee'nin yaklaşımını sorgular.

Anahtar Sözcükler: Ernst Bloch, İbni Sina, İbni Rüşt, Aristoteles, Doğu-Batı

Diyalektiğin Dansı'nın Metodoloji Tartışmalarına Katkısı
Bora Erdağı

Özet: Bu makalede amaç Ollman'ın diyalektiği kavrama biçiminin Marx'ın içsel ilişkiler felsefesi bağlamında değerlendirmesini yeniden soruşturmaya açmaktır. Söz konusu soruşturma aracılığıyla Ollman'ın diyalektik araştırmalar literatürüne olan katkısını belirlemektir. Bu amaca ulaşmak için özel olarak Ollman'ın Diyalektiğin Dansı kitabına başvurulmuştur. Böyle bir eseri merkeze almanın gereği ise Ollman'ın on yıllar boyunca yaptığı araştırmaların genel bir bütünlüğünü taşımasıdır.

Anahtar Sözcükler: Bertel Ollman, Karl Marx, diyalektik, içsel ilişkiler felsefesi, metodoloji.

Abstract: This article aims to reconsider Ollman's way of perceiving dialectics in the context of Marx's philosophy of internal relations Through this consideration it targets to determine the contribution of Ollman to the specific literature of dialectic studies. Ollman's book, Dance of the Dialectic, occupies the center of this consideration. It is chosen because it comprises the culmination of Ollman's decades long study on the topic.

Keywords: Bertell Ollman, Karl Marx, dialectics, philosophy of internal relations, methodology.

Hegel Felsefesinde Tek Geçerli Felsefi Yöntem: Betimleme
Can Karaböcek

Özet: Bu makalede G.W. Hegel'in felsefi yönteminin diyalektik değil betimleyici olduğunu göstermeye çalışılacak. Ancak bu betimleyici yöntem sadece Hegelci bir bakış açısıyla görülebilir. Hegel felsefesinin yönteminin diyalektik olduğunu söylemek yalnızca Hegel felsefesine eleştirel bir bakışla mümkündür. Hegel'in kendisi, felsefede yöntem fikrini reddeder. Hegel'e göre felsefe betimleyici olmak zorundadır. Dolayısıyla Hegel felsefesine, Hegelci bir bakışla yaklaştığımızda onun yönteminin betimleyici olduğunu görürüz. Makalede Hegel'in betimleyici yönteminin bazı noktalarda kabul edilemez sonuçlara yol açmış olduğu da gösterilmeye çalışılacaktır.

Anahtar Sözcükler: yöntem, diyalektik, betimleyici yöntem, hakikat, akıl

Abstract: In this article, I want to show that the philosophical method of G. W. Hegel is not dialectical but descriptive. But this descriptive method only can be seen in an Hegelian way. To say that, Hegel's method of philosophy is dialectical, can be acceptable only if we look Hegel's philosophy from a critical view. Hegel, rejects the concept of method in philosophy. For Hegel, philosophy must be descriptive. Thus if we look Hegel's philosophy from Hegel's point of view, we will see that his method is descriptive. In the article, I want to show that the descriptive method of Hegel's philosophy contains some unacceptable results.

Kartezyen şüphecilik ve humecu bilinemezcilik bağlamında Adam Smith'in sağduyu Epistemolojisi
Doğan Göçen

Özet: Yazının başlığında "Sağduyu Epistemolojisi" olarak Türkçeleştirilen kavramın İngilizce karşılığı "Common-Sense Epistemology"dir. Bu kavram, İskoç aydınlanmacılığının felefi anlayışını tanımlamak için kullanılan "Sağduyu Felsefesi"nin (Common-Sense Philosophy) bilim felsefesi ile ilgili olan boyutuna işaret eder. Sağduyu Felsefesi bir üst kavramdır. Common-Sense Philosophy kavramı son yıllarda bazen "ortakgörü felsefesi" olarak çevirilmektedir. Ortakgörü kavramı Adam Smith ve diğer Common-Sense düşünürlerinin felsefelerini tanımlamak amacıyla kullandıkları kavramın anlamını daralttığı kanısındayım. Bundan dolayı bu kavramı "Sağduyu Felsefesi" olarak çevirmek daha doğru gibi geliyor. Kavramı yazının bu aşamasında tanımlamamız mümkün değildir çünkü bu, İskoç aydınlanmacılığmda ortaya çıkan felsefenin temel özelliklerin sergilenmesini gerektirmektedir. Kavramın ne anlamda kullanıldığı yazının akışı içinde kendiliğinden ortaya çıkacaktır.

Aristoteles'in Diyalektik Teorisinin Kavramları
Engin Delice

Özet: Aristoteles'in tartışmaları içinde diyalektikos kavramı da en az sullogismos (tasımsal tanıt -deduction) kadar belirsizdir. Ancak "modern mantık" çalışmalarının etkisi altında okunan Aristoteles'in Organon'unda, tasımsal tanıt tartışmaları tamamlanmış bir mantık teorisi olarak öne çıkartırken, diyalektik görmezden gelinir. Oysa Aristoteles'in mantık teorisi olarak gösterilen akıl yürütmenin formlarına ilişkin tartışmalarının bir yanını analitikler oluştururken diğer yanını da diyalektik oluşturmaktadır. Aristoteles, Topikler'de (I. Kitap) diyalektik bir metodun öğelerini listelerken etik, fizik ve metafizik alana ilişkin tartışmalarını bu diyalektik metoda göre sürdürür. Böylece Aristoteles'in tartışmalarında diyalektiğin iki tür görünümü açığa çıkar: 1- Öğretmen Aristoteles'in tanımladığı diyalektik; 2- Filozof Aristoteles'in bilimsel bir metot olarak uyguladığı diyalektik. Bu metinde sadece ilki incelenecektir.

Anahtar Sözcükler: Aristoteles, Topikler, diyalektik, metot, sullogismos, endóksa.

Abstract: The concept of diyalektikos is vague as the concept of sullogismos (syllogism) in the works of Aristotle. However, in readings of his Organon on bias of modern logic, while disputes on syllogism have been concluded that it is a complete theory of logic, Aristotelian dialectics has been underestimated by so

many thinkers in these disputes. In contrast to general conception, Aristotle's theory of logic which has been seen as the forms of reasoning consists of analytics and dialectics. In Topics (Book I) when Aristotle lists the elements of a dialectical method, he discusses the problems relating with ethics, physics and metaphysics according to dialectic method he proposed. In this point, dialectics appears in two modes: 1- Dialectics is defined by Aristotle as a teacher; 2- Dialectics is a scientific method which is used by Aristotle as a philosopher. In this text It is investigated only previous.

Keywords: Aristotle, Topics, dialectics, method, syllogisms, endóksa.

Diyalektik: Düşünmenin Gözü
Ersin Vedat Elgür

Özet: Diyalektik: Düşünmenin Gözü başlığını taşıyan metin diyalektiği bir yandan düşünmemizin doğal bir eğilimi olarak diğer yandan da düşünmemizin doğal eğiliminin işlenmesi ile ortaya çıkmış bir metod olarak ele almaktadır. Metnin ilk bölümünde düşünmemizin doğal bir eğilimi olarak diyalektik felsefe tarihinin gelişimi ve Marx'ın bilim pratiğinin çerçevesi üzerinden verilmeye çalışılmıştır. Metnin ikinci bölümünde ise Bertell Ollman'ın Diyalektiğin Dansı: Marx'ın Yönteminde Adımlar başlıklı kitabında sergilediği diyalektik kavrayışı, düşünmemizin doğal yöneliminin işlenmesi ile oluşturulmuş bir metod olarak ele alınmıştır. Metnin sonunda ulaşılmak istenen amaç, "abartılı" bir ontoloji biçiminde kurgulanması sonucunda verimsiz bir hale gelmiş olan diyalektiğin epistemoloji kulvarında tekrardan nitelikli bir metod olarak tartışmaya açılabilmesi için ipuçları sağlamaktır.

Anahtar Sözcükler: soyutlama, diyalektik, genellik düzeyleri, konumlanma noktası, epistemolojik kopuş,

Abstract: Dialectic: The article titled "Eye of The Thinking" handles dialectic as a natural tendency of our thinking way on the one hand and as a method that arises from manipulation of our natural tendency, on the other hand. In the first part of the article dialectic is tried to be given as a natural tendency of our thinking way in the framework of history of philosophy and scientific practice of Marx. In the second part of the article, the dialectic conception of Bertell Ollman, given his book Dance of the Dialectic. Steps in Marx's Method is taken as a method that is formed by manipulation of our natural tendency. The aim that is tried to be reached at the end of the article is finding clues for taking dialectic as a well qualified method in the epistemological track that has become unproductive because of the way of thinking that takes dialectic as an "exaggerated" ontology.

Keywords: abstraction, dialectic, levels of generality, positioning point, epistemological break

Platon, Diyalektik Yöntem ve Bilgi Problemi Üzerine
Fatih Öztürk

Özet: Platon için diyalektik, düşüncenin yapısı ve işleyişinin bir özelliğidir; ama ona göre, hakkında düşünülen ve tartışılan gerçeklikte, ne diyalektik olan ne de diyalektiğe karşılık gelen bir şey vardır. Fakat çoğu yorumcu, Platon'u yaklaşık olarak böyle okumasına rağmen, Platon'un diyalektik yöntemi felsefi problemlere nasıl uyarladığı konusunda sadece çok genel yorumlarla yetinmiştir. Bu makelenin temel amacı, literatürdeki söz konusu bu boşluğu az da olsa doldurmayı denemektir. Burada ileri sürülecek olan genel argüman şudur: Platon'da diyalektik yöntem, özellikle teorik belirlenim gerektiren problemlerle hesaplaşmada, "düşünce deneyleri"nin spesifik bir türü olan "karşı-örnek" ileri sürme şeklinde işlenir. Fakat genellikle ulaşılan olumsuz sonuç, gerçek bir "aporia" dır.

Anahtar Sözcükler: Platon, diyalektik, Theaetetus, karşı-örnek yöntemi, bilgi.

Abstract: For Plato, dialectic is a feature of the activity of thought. However, he thinks that the reality about which we think features no such thing like dialectic or dialectical. Although most Plato scholars roughly read him in this way, very little has been written about how Plato applies dialectic to philosophical issues. This paper is a partial attempt to rectify this situation. My argument is that, in Plato, dialectic method usually takes the form of giving counterexamples to overcome the difficulties involving definitions. The negative conclusion it leads to has to the with aporetic nature of the thing under consideration.

Keywords: Plato, dialectic, Theaetetus, the method of counterexample, knowledge

Normal ve Normal Dışının Diyalektiği
Çetin Veysal

Özet: Normal nedir? Genel olarak normal, normal olmayan ya da normal dışı nerede başlamaktadır? Normal ve normal dışı birbirlerini ne bakımlardan, nerede olumlar ve olumsuzlar? Söz konusu olumlama ve olumsuzlamanm kökleri neye dayandırılabilir? Normal ve normal dışının değişik olgu ya da olay örnekleri bağlamından çıkarılan sonuçlar aracılığıyla genel bir betime ulaşmak

olanaklı mıdır? Söz konusu soruların yanıtları, normalin ne olduğuna ve köklerinin temellendirilmesine ilişkin betimlere olanak verir. Burada araştırma konusu olan da "normal nedir?" sorusunun anlaşılır kılınabilmesi, yukarıda dile gelen soruların köklerinin gösterilerek temellendirilmesine çalışılacaktır.

Anahtar Sözcükler: Normal, Normaldışı, Delilik, İktidar

Abstract: What is normal? Where does normal in general, or non-normal start? How and in which respect do normal and non-normal affirm and negate each other? What are the foundations of such an affirmation and a negation? Is it possible to reach a general description by the results obtained from different examples of facts of normal and non-normal? The answers to such questions make it possible to give descriptions about what normal is and the foundations of it. The aim of this study is to clarify the question of "what is normal?" by showing the sources of the questions set forth above.

Keywords: normal, non-normal, insanity, power

Hegel'de Özbilincin Diyalektiği

Şahin Özçınar

Özet: Bu makale, Hegelci özbilincin istek kavramıyla bağıntısını ele almakta ve özbilincin oluşumunda istek kavramının işlevini göstermeye çalışmaktadır. Özne Hegel felsefesinde kendisine özdeş değildir. Özbilinç dolayım sürecinin bir sonucudur. Bu dolayım, karşıtların birliğidir. Bilinç ya da özbilinç, saltık bilgi sürecinde ötekiliğini ya da kendine yabancılaşmasını ortadan kaldırmak zorundadır. Özbilinç, doğal bilincin özne-nesne karşıtlığını dolayımlar ya da aşar. Özbilincin bu dolayımı, sadece ötekiliğin bir dolayımı değil, öznenin kendi üzerine yansımasıdır. Modern felsefenin tersine, düşünümsel bilinç kurgusal felsefede nesnel ve kendisine dışsaldır. Özbilinç, isteğe dayanır; istek özbilinç haline gelmesi için bilincin dolayımına olanak sağlar. Bu yolla istek, özbilince birlik ve nesnel boyut kazandırır. İstek, öteki özbilincin zaman içinde tanınma isteğidir. Düşünümsel bilinç, kurgusal felsefede tarihsel ve toplumsal içeriğinden bağımsız kavranmaz. Hegelci özbilinç, bilincin kendi içinde kesinliği değildir. Öz-pekinlik özbilince gerçeklik ya da hakikat sağlamaz. Bu nedenle özbilinç, kendinde (kendinin olumsuzlanması olan) bir olumsuzlamadır. Bu olumsuzlama, aynı zamanda kendine özdeş oluş ve ötekiliğin bir olumsuzlanmasıdır.

Anahtar Sözcükler: Diyalektik, özbilinç, istek, dolayım.

Abstract: This paper deals with Hegelian self-consciousness in terms of its relation with concept of desire and tries to elucidate the function of concept of desire in the constition of self-conciousness in his philosophy. According to Hegel self (or subject) is not identity of itself. For this reason, self-consciousness is a result of process of mediation and mediation is unity of contradictions. Consciousness or self-consciousnes sublates its otherness and its alineated formation in the process of absolute knowledge. Self-consciousness mediates or sublates dichotomy of natural consciousness. This medation of self-consciousness is not only a mediation of otherness, but also it is the self-reflectivity of subject. In contrast to modern philosophy, reflective consciousness is objective and external to itself in Hegel's speculative philosophy. Self-consciousness based on desire, and desire leads to mediation of consciousness in order to be self-consciousness. In this way, desire gives to unity and objective dimension to self-consciousness. Desire is desire of recognition of other self-conciousness in the time. Reflective consciousness does not comprehend its own historical and social content in the speculative philosophy. Hegelian self-consciousness is not exactness of self in itself. Self-cetainty does not give truth or reality to self-consciousness. For this reason, self-consciousness is a negation which is negation of itself. This negation at the same time is a negation of self-identity and otherness.

Keywords: Dialectic, self-consciousness, desire, mediation.

Albert Camus: Bir Yük Olarak Özgürlük
Yavuz Adugit

Özet: Özgürlük, gerek felsefe tarihinde gerekse pratik yaşamın gündelik akışında en çok sorun edinilen ve tartışılan konuların başında geliyor. Kuramsal olarak genelde yüksek değer taşıyan bir "değer" olarak görülmesine rağmen, özgürlüğün, karar ve eylemler söz konusu olunca, aynı ölçüde sahiplenildiğini söylemek oldukça zor görünüyor. Ne yazık ki, özgürlüğe yönelik güçlü sözel taleplerin karşılığı çoğunlukla özgür pratik deneyimler olmuyor. Bu nedenle insanın özgürlükle kurduğu bağ büyük bir çelişki olarak karşımızda duruyor. İşte bu yazı, bu çelişkinin doğasını incelemeyi amaç ediniyor. Bu amaçla, Albert Camus'un eserlerinden hareketle, ilkin yaşamın anlamı sorgulanıyor, ikinci olarak özgürlüğün neliği araştırılıyor, üçüncü ve son olarak yaşam –ve elbette bu vesileyle yaşantılar– ile özgürlük arasında bağ kurularak, bu çelişkinin, özgürlüğün insana yüklediği sorumluluğun bedeli olduğu sonucuna varılıyor.

Anahtar Kelimeler: özgürlük, yaşam, saçma, sorumluluk, duygu

Abstract: Freedom comes ahead of the subjects most questioned and discussed in the history of philosophy as well as in the conduct of daily life. Freedom, in spite of its theoretical and general acceptance as a "value" carrying with it a high estimation, does not seem to be owned in the same degree when decisions and actions are in question. Unfortunately, the returns of strong words and demands for freedom are not frequently free practical experiences. For this reason, the relation which the human being establishes with freedom stands before us as a great contradiction. This paper aims to investigate the nature of this contradiction. With this purpose in mind and by choosing Albert Camus' works as a starting point, the meaning of life is questioned firstly, the whatness of freedom is investigated secondly, and thirdly and finally, by establishing a connection between freedom and life -and the experiences which obviously constitute it- the conclusion is obtained that this contradiction is a price for the burden of responsibility which freedom puts on the shoulders of the human being.

Keywords: freedom, life, absurd, responsibility, emotion

Kant'ta Yöntem Sorunu Olarak Eleştiri Süreci

Sema Ülper

Özet: Bu çalışmada Kant'ın Birinci ve İkinci Kritiği bağlamında, aklı bilgi sorununda arılığa ulaştırmayı amaçlayan yöntemsel bir birlik olduğu görüşü üzerinde durulacaktır. Bilme konuları ve işleyişleri ne kadar farklı olursa olsun pratik alanda da teorik alanda da ortaya çıkan diyalektiğinin çözümü Kant'ta aklın tam bir eleştirisi olmadan mümkün değildir. Bu açıdan Eleştiri'yi aklın doğal diyalektiğini çözebilmenin mümkün olan tek yöntemi olarak görmek Kant'ın bilgi sorununa tutarlı bir giriş yapabilmeyi olanaklı kılacaktır.

Anahtar Kelimeler: yöntem, eleştiri, teorik akıl, pratik akıl

Yazarlar Hakkında Bilgi

Yavuz Adugit 1973 yılında Van'da doğdu. 1996 yılında DTCF Felsefe Bölümü'den mezun oldu. Kocaeli Üniversitesi Felsefe Bölümü'nde Yard. Doç. Dr. olarak çalışmakta.

Engin Delice 1975'de doğdu. Hacettepe Üniversitesi Felsefe Bölümü'nden mezun oldu. Mersin Üniversitesi'nde yüksek lisans programını tamamladı. Halen DTCF'de doktorasını yapıyor.

Ersin Vedat Elgür 1977'de İzmit'de doğdu. 2002 yılında Hacettepe Üniversitesi Felsefe Bölümünden mezun oldu. 2006'da "20. Yüzyıl Marksizminde Bir Gerilim: Bilim mi, Felsefe mi?" adlı çalışması ile Yüksek Lisans derecesini aldı. Halen aynı üniversitede doktora çalışmasını yürütmektedir.

Bora Erdağı 1974'te doğdu. Halen Kocaeli Üniversitesi Felsefe Bölümü'nde araştırma görevlisi olarak çalışıyor ve aynı bölümde doktorasını hazırlıyor.

Doğan Göçmen doktorasını Adam Smith'in toplum ve sisayet felsefesi üzerine yapmış olduğu çalışmasıyla Edinburgh Üniversitesi'nden aldı. "Diyalektik Düşünce İçin Uluslararası Hegel-Marx Cemiyeti" yönetim kurulu üyesi. Glasgow'da kurulan Robert Owen Estitüsi'nin kurucu üyelerinden. Almanya'da yayınlanan "Topos: Diyalektik Kurama Uluslararası Katkılar" ve "Journal of Critical Realism" adlı dergilerin danışma kurulu üyesi. Aydınlanmacılık, Ütopik sosyalistler, Adam Smith, klasik Alman felsefesi, Karl Marx, Marksist kuramın sorunları ve Rosa Luxemburg üzerine değişik dillerde çalışmaları yayınlandı. *The Adam Smith Problem: Reconciling Human Nature and Society in* The Theory of Moral Sentiments and Wealth of Nations adlı kitabı Temmuz 2007'de I. B. Tauris (London/New York) tarafından yayınlandı. Şu sıralar Rosa Luxemburg'un siyaset felsefesi üzerine çalışıyor.

Kurtul Gülenç Maltepe Üniversitesi, Felsefe Bölümü'nde Araştırma Görevlisi olarak çalışmakta.

Onu Bilge Kula 1954 tarihinde Kayseri'de doğdu. Ankara Üniversitesi DTCF Alman Dili ve edebiyatı Bölümünü bitirdi. Aynı Yıl Almanya'ya gitti. Bu ikinci Fakültede Öğrenimi sırasında ayrıca sosyoloji, psikoloji ve Dil didaktiği öğrenimi gördü. Halen Mersin Üniversitesi'nde profesör olarak çalışmaktadır.

Uluğ Nutku 1935'te Zara'da doğdu. 1957-64 yıllarında İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü'nde okudu. 1974'te aynı bölümden doktor ünvanını alan Nutku, çeşitli üniversitelerde profesör olarak çalıştı ve emekli oldu.

Şahin Özçınar DTCF Felsefe Bölümü'nde doktorasını tamamladı.

Ateş Uslu 1982 İzmir doğumlu. 2005'te Galatasaray Üniversitesi Uluslararası İlişkiler Bölümü'nden lisans derecesini aldı. 2006'da Paris I Panthéon-Sorbonne Üniversitesi Tarih Bölümü'nde yüksek lisans çalışmasını tamamladı. Halen aynı üniversitede ve Budapeşte Eötvös Loránd Üniversitesi Tarih Bölümü'nde doktora çalışmalarını sürdürmektedir.

Sema Ülper 1981 yılında İzmit'te doğdu. Kocaeli Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü'nde araştırma görevlisi olarak çalışmakta. Doktorasını yapmakta.

Çetin Veysal 1962'de Adana'da doğdu. Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü'nde doktorasını verdi. Halen Mersin Üniversitesi'nde öğretim üyesi olarak çalışmaktadır.

Yıldız Karagöz Yeke 1973 Aşkale-Erzurum doğumlu. Lisans 1990-94, Atatürk Üniversitesi Felsefe Bölümü. Yüksek lisans, Aynı yerde 1994-96: Thomas Hobbes ve John Locke'da Siyaset Felsefesi. Doktora aynı yerde. 1996-2002: Robert Nozick'in Siyaset Felsefesinde Adalet ve Devlet. 2003'de göreve başladığı Cumhuriyet Üniversitesi Fen –Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü'nde yardımcı doçent olarak çalışmakta.

Yazarlar İçin Bilgi

felsefelogos hakemli bir dergidir. *Felsefelogos*'a gönderilen yazılar yayın kurulu tarafından ön incelemeden geçirildikten sonra, eğer gerekli görülürse, en az bir hakem tarafından değerlendirilir. Yayın Kurulu gelen hakem raporları doğrultusunda yazarlardan bazı düzeltmeler, eklemeler veya kısaltmalar yapmasını isteyebilir. Bu süreç hakem yazının yayınlanması onayını verene kadar sürer.

felsefelogos'da yazılarının yayınlanmasını isteyen yazarlar, yazılarına 100 sözcüğü geçmemek üzere İngilizce ve Türkçe birer özet ile anahtar sözcükler ekleyerek, disket içinde ya da elektronik posta yoluyla belirtilen adreslere ulaştırmalıdır. Yazılar elektronik posta mesajının içinde değil, ek (attachment) olarak ve PC formatında Word dosyası biçiminde düzenlenmelidir. Yayınlanması için gönderilen yazıların değerlendirme sürecinde yazarların kimliği hakemlere açıklanmaz. Bu nedenle, gönderilen yazılarda yazarın ismi belirtilmemeli, yazarın kimliğini ortaya çıkaracak ifadeler kullanılmamalıdır. Eğer yazar metin içinde kendi eserine atıfta bulunuyorsa, isminin geçtiği yerleri boş bırakmalıdır.

Yazılar "Microsoft Word" veya muadili bir programda, "Times New Roman" karakterleriyle 12 Punto olarak hazırlanmalıdır.Yazılarda göndermelerin, alıntıların verilmesi ve kaynakçanın hazırlanması aşağıdaki kurallara göre yapılmalıdır.

-Metin içinde kaynak göstermek için "dipnot" kullanılmalıdır (sayfa sonu). Dipnotlar için numaralandırılma yapılmalıdır. Yazının konusuyla doğrudan ilgili olmayan ve\veya yazının akışını bozacak noktalar için yine dipnot formatında yıldız, nokta, vs. gibi işaretler kullanılabilir.

Dipnotlar ve kaynakça için "Chicago 15th A" referans sistemi kullanılmalıdır.

-Bir kitap ilk kez kaynak olarak gösterildiğinde sırasıyla yazarın adı, soyadı, kitabın adı(italik olarak), varsa çevirmenin adı ve kaçıncı baskı olduğu belirtilmelidir. Ardından parantez içinde kitabın basıldığı şehir, yayınevinin adı, basım yılı eklenmelidir. En son olarak sayfa numarası belirtilmelidir.

Örn.: Giorgio Agamben, *İstisna Hali*, çev. Kemal Atakay (İstanbul: Otonom Yayıncılık, 2005), 9.

-Aynı metin ikinci kez kaynak olarak gösterildiğinde sırasıyla yazarın soyadı, kitabın kısa adı(italik olarak) ve sayfa numarasının gösterilmesi yeterlidir.

Örn.: Agamben, *İstisna Hali*, 34.

-Aynı metin ardarda kaynak olarak gösterildiğinde ikinci gösterim için "a.g.e." ve sayfa numarası yeterlidir.

-Aynı sayfadan ardarda iki alıntı yapıldığında ikinci alıntıya sayfa numarası yazılmamalıdır.

-Metnin kaynakça içinde gösterimi ise sırasıyla yazarın soyadı, adı, kitabın adı (italik olarak), varsa çevirmenin adı ve kaçıncı baskı olduğu, kitabın basıldığı şehir, yayınevinin adı ve basım yılı şeklinde olmalıdır.

Örn.: Agamben, Giorgio. *İstisna Hali*. Çeviren Kemal Atakay. İstanbul: Otonom Yayıncılık, 2005.

-Bir makalenin dipnot ve kaynakça gösterimi aşağıdaki şekilde olmalıdır. Makale gösterimlerimde kitaptan farklı olarak yazının başlığı italik olarak gösterilmez.

Dipnot örn.: Enver Orman, "Korku ve Kaygıyı Kavramak," *Felsefelogos 6*, no. 22 (2004): 45.

Kaynakça örn.: Orman, Enver. "Korku ve Kaygıyı Kavramak." Felsefelogos 6, no. 22 (2004).

Önceki sayıların içeriği

33-34: yozlaşma

atilla erdemli: Profanlaşma • *ahmet ayhan çitil*: Sahnenin unutuluşundan yozlaşmaya • *betül çotuksöken*: Yozlaşma olarak yolsuzluk • *harun tepe*: Etik bakış açısından yozlaşma • *jörg nowack*: Muhafazakarlık ve yozlaşma ilişkisi üzerine bir tartışma: din ve kapitalizmin bugünü üzerine düşünceler • *metin toprak*: Nietzsche'nin "décadence" düşüncesi • *önay sözer*: Nostalji, çöküş ve yozlaşma • *ömer naci soykan*: Kültürel yozlaşma • *sinan özbek*: Esnaf ahlakı • *thomas geisen*: Toplumsalın biçim değiştirmesi ve aidiyet ve dayanışma talebi-(post)-modern koşullar altında yozlaşmanın farklı yönleri • *metin bal*: Modern yozlaşma ve romantik kurtuluş: Rousseau ve Schiller • *erkan tüzün*: Yozlaşmaya karşı kuçuradi simülakrumu • *çiler dursun*: Haklar haberciliğinin doğası ve olanağı • *hamdi bravo*: John locke felsefesinde mülkiyet hakkının kökeni • *erol kuyurtar*: Ötanazi üzerine kısa bir tartışma • *ışıl bravo*: Edmund Husserl'in fenomenolojisi • *rabia sağlam*: Bir sivil itaatsizlik örneği olarak vicdani ret • *alper yavuz*: Bergson'un "Metafiziğe Giriş" adlı yazısı üstüne bir inceleme

32: hak-hukuk; evrim düşüncesi ve insan doğası

feysel taşçıer: Hukukun "yok yeri": giorgio agamben ve istisna hali üzerine • *güven özdoyran*: Hukukun zemini olarak ahlak: kant'ın rechtslehre-tugendlehre ayrımı üzerine • *ata devrim*: Meta-felsefe üzerine ontolojik düşünceler • *müslüm turan*: Modern düşüncede insan doğası kavrayışı • *cihan camcı*: Mermiyi ısırmak: richard rorty elitist mi; popülist mi • *erol kuyurtar*: Ötanazinin ahlâksallığı • *nazım gökel*: Saf ahlak sisteminde bir sarsıntı: kant-herbert mektuplaşmasının yakın analizi • *yavuz adugit*: Platon: kişinin kendi yapısını belirleme olanağı olarak özgürlük • *stefan helmreich*: Artificial life inc.: silikon vadisinden santa fe'ye darwin ve meta fetişizmi • *dorothy nelkin*: Milenyumda yaratılış evrime karşı • *robert m. young*: Darwinciliğin anlamı: öncesi ve sonrası • *peter thomas*: Gramsci ve entelektüeller: modern prens karşısında pasif devrim

30-31: entelektüeller ve toplumsal muhalefet

ali bulunmaz: Cesur yürek: entelektüel • *ata devrim*: Adorno'nun muhalefet praxisi • *berfin kart*: Kant ve nietzsche'de eleştirel düşünce açısından insan sorunu • *bora erdağı*: Güncellik ve güncele tanıklık; ikiyazar iki kitap • *deniz kanıt*: Saf aklın kritiği'nde 'kendinde-şey' kavramının izini sürme girişimi • *erkan tüzün*: Foucault'da ve derrida'da entelektüelin deliliği • *eyüp erdoğan*: Karl marx'ın toplum kuram ile thomas kuhn'un bilim kuramı arasındaki örtüşmelerin biçim ve içerik uyumu • *feysel taşçıer*: Kendi çölünde tanık olarak entelektüel • *imran karabağ*: Aydın sorumluluğu ve aydın dili • *kudret bülbül*: Antonio gramsci: bir yaşam felsefesi ya da bir felsefenin yaşamı • *metin bal*: İktidarın felsefesinden yeni bir etik tavıra: michel foucault • *metin gönen*: Düş kırgınları, edebiyat ve politik muhalefet • *naci ispir*: Liberal demokrasinin maksimizasyonu ekseninde maepherson'un utilitarizm eleştirisi • *örsan k. öymen*: Varoluşçuluğun varoluşu • *taşkıner ketenci*: Frankfurt okulu'nun diyalektiği • *yavuz adugit*: Postmodern pratik aklın eleştirisi • *yücel dursun*: Bilme bakımından kantçı öznenin sınırları • *emil visnovsky*: Orta-avrupa kültürel kimliğini yeniden düşünmek: restorasyon mu, geçiş mi, yeniden yapılanma mı • *emmanuel renault*: Honneth'in tanınma etiğini siyasileştirme • *stefan gandler*: Kimlik diyalektiği • *Steve fuller*: Entelektüeller: yirmi birinci yüzyılda tehlike altında bir tür mü • *thomas barfuss*: Günümüzde uyumsuzculuk ne anlam taşıyor? neoliberallerin " uyumsuzculuğun sonu" söylemine yönelik eleştiri • *tilman reitz*: Geleneksel ve modern felsefe 20. yüzyılda kuramsal radikalizmin yapı birliği üzerine • *tony burns*: Antik yunan felsefesinde ve genç marx'ın yazılarında materyalizm

Çıkacak olan sayının dosya konusu:
şiddet ve zor
Bu sayı için yazı tesliminin son tarihi:
01 ekim 2008

ISBN 975-286-263-0